This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Th. 10279
. Ga 112. 659

Harvard College
Library

FROM THE FUND GIVEN BY

Stephen Salisbury
Class of 1817
OF WORCESTER, MASSACHUSETTS

For Greek and Latin Literature

Aristoteles

von der Seele

und

von der Welt.

Uebersetzt

und

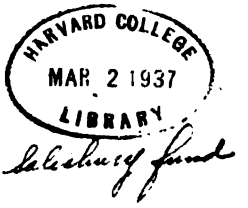
mit Anmerkungen begleitet

von

C. H. Weiße,
Professor an der Universität zu Leipzig.

Leipzig, 1829.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Ga 112.659



Anal. p. 241

Vorwort.

Der Ueberſetzung und Erläuterung der ariſtoteliſchen Bücher von der Seele, welche ganz in demſelben Sinne, wie die vor kurzem erſchienene der Phyſik abgefaßt, in der Vorrede zu dieſer bereits angekündigt worden iſt, habe ich noch die kleine Schrift von der Welt beigefügt. Nicht bloß der Wunſch, wo möglich von der Aechtheit dieſes merkwürdigen kleinen Werkes zu überzeugen, beſtimmte mich hiezu, ſondern auch die Betrachtung, wie erſt durch dieſe Zugabe meine Arbeiten über jene beiden größern ariſtoteliſchen Werke einigermaßen ab-

geſchloſſen und gerundet werden; indem dieſelbe zu manchen Erörterungen Veranlaſſung gab, welche bei dem über jene Geſagten leicht vermißt werden können, und nun ergänzend zu dieſem hinzutreten. Was übrigens den Beweis von der Aechtheit dieſer Schrift betrifft, ſo iſt dieſer in jeder Hinſicht ein Gegenſtück zu meinen Verſuchen, die Unächtheit von Theilen jener andern Werke zu erweiſen, und er wird daher wahrſcheinlich mit dieſen Verſuchen zugleich angenommen oder verworfen werden.

Aristoteles

drei Bücher

von der Seele.

Erstes Buch.

Erstes Capitel.

Wenn wir zu dem was schön und ehrenwerth ist, die Erkenntniß zählen, mehr aber eine als die andere, entweder der größern Schärfe nach, oder weil sie Besseres und Wunderwürdigeres zum Gegenstande hat: so können wir wohl in beiderlei Hinsicht die Wissenschaft von der Seele mit gutem Grunde unter die ersten setzen. Es scheint aber auch für alle Wahrheit die Erkenntniß derselben von großer Bedeutung zu sein; besonders aber für die Natur: denn sie ist gleichsam Ursprung der Thiere. Wir suchen aber zu betrachten und zu erkennen ihre Natur und ihr Wesen; sodann was ihr anhängt, wovon einiges eigenthümliche Zustände der Seele zu sein scheinen; anderes gemeinschaftliche, und den Thieren durch sie zuzukommen. Nach allen Seiten aber und auf alle Weise gehört es zu dem Schwierigsten, zu einer bestimmten Ansicht zu kommen über sie. Es könnte nämlich, da gemeinschaftlich ist die Untersuchung auch für viele andere Gegenstände, ich meine die über das Wesen und das Was, leicht ein einiger Weg zu sein scheinen bei allem, wovon wir das Wesen kennen wollen; so wie etwa von dem nebenbei Eigenthümlichen: die Nachweisung. Also hätte man aufzusuchen diesen Weg. Wenn es aber nicht einen einigen und

einen gemeinschaftlichen Weg giebt für das Was, so wird noch schwieriger das Verfahren: denn man wird zusehen müssen bei jedem einzelnen besonders, auf welche Weise. Wenn es aber auch deutlich ist, ob es Nachweisung ist, oder Eintheilung, oder irgend ein anderer Weg, so unterliegt doch immer noch vielen Zweifeln und Unsicherheiten, wovon man bei der Untersuchung ausgehen muß. Denn andere sind von anderem die Anfänge: wie von Zahlen und von räumlichen Figuren. — Zuerst nun muß man vielleicht unterscheiden, in welcher Gattung, und was sie ist: ich meine, ob ein Etwas und Wesen, oder eine Beschaffenheit, oder eine Größe, oder irgend eine andere der unterschiedenen Grundbestimmungen. Ferner ob unter dem was der Möglichkeit nach ist, oder vielmehr eine Wirklichkeit: denn der Unterschied ist nicht gering. Zu untersuchen ist weiter, ob sie theilbar, oder ohne Theile ist. Und ob gleichartig alle Seelen, oder nicht; und wenn nicht gleichartig, ob sie an Art sich unterscheiden, oder an Gattung. Bisher nämlich scheinen, die über die Seele sprechen und forschen, die menschliche allein zu betrachten. Wir müssen aber uns vorsehen, daß nicht verborgen bleibe, ob ein einiger ihr Begriff ist, wie von Thier, oder im einzelnen ein verschiedener, wie von Pferd, Hund, Mensch, Gott; das Thier aber im Allgemeinen entweder nichts ist, oder ein späteres: auf gleiche Weise auch, wenn etwas anderes als gemeinschaftlich genannt würde. — Ferner wenn es nicht viele Seelen giebt, sondern Theile, ob man eher aufsuchen muß die ganze Seele, oder die Theile. Schwierig aber ist auch hier zu bestimmen, welche verschieden von einander sind. Und ob man die Theile zuerst aufsuchen muß, oder ihre Verrichtungen, z. B. das Denken, oder die Denkkraft; und das Empfinden, oder das Empfindliche; auf gleiche Weise auch bei dem übrigen. Wenn aber die Verrichtungen eher, so könnte man wiederum zweifeln, ob etwa das Gegenüberstehende vor die-

ſten aufzuſuchen ſei, z. B. das Empfindbare vor dem Empfindlichen, und das Denkbare vor dem Denkenden. Es ſcheint aber nicht allein das Was zu kennen dienlich zu ſein für die Betrachtung der Urſachen deſſen, was anhängend iſt dem Weſen; wie in dem Mathematiſchen: Was das Gerade, nnd Was das Krumme, oder Was Linie und ebene Figur, für die Einſicht, wie vielen rechten die Winkel des Dreiecks gleich ſind: ſondern auch umgekehrt das Anhängende trägt ein gutes Theil bei zu dem Wiſſen, Was etwas iſt. Wenn nämlich wir Rechenſchaft geben können nach der ſinnlichen Erſcheinung über das Anhängende, entweder über alles, oder das meiſte: dann werden wir auch von dem Weſen einiges ſprechen können mit vollkommner Richtigkeit. Denn von aller Darlegung iſt der Anfang das Was. So daß, nach welchen Beſtimmungen es nicht gelingt das Anhängende zu erkennen, und auch nicht etwas davon zu errathen leicht wird, dieſe offenbar alle ſpitzfindig und leer hingeſetzt ſind. — Einen Zweifel leidet auch, ob die Zuſtände der Seele alle gemeinſchaftlich ſind auch demjenigen, worin ſie iſt, oder ob etwas iſt auch der Seele ſelbſt eigenthümlich. Dieſes nämlich iſt aufzuſtellen zwar nothwendig, aber nicht leicht. Sie ſcheint aber meiſtentheils nichts ohne den Körper zu leiden noch zu thun, z. B. in Leidenſchaft zu kommen, Muth zu faſſen, zu begehren, überhaupt zu empfinden. Vornehmlich aber ſcheint eigenthümlich ihr das Denken. Wenn aber auch dieſes eine ſinnliche Vorſtellung, oder nicht ohne ſinnliche Vorſtellung iſt: ſo möchte auch dieſes nicht ohne den Körper ſein können. Wenn nun etwas von den Verrichtungen oder Zuſtänden der Seele eigenthümlich iſt, ſo könnte man ſie abgetrennt betrachten; wenn aber nichts ihr eigenthümlich iſt, ſo wäre ſie nicht abtrennbar: ſondern gleichwie dem Geraden als Geradem vieles zukommt, z. B. zu berühren die eherne Kugel in einem Puncte; nicht jedoch berühren wird hievon abgetrennt das Gerade,

denn unabtrennbar ist es, dafern es stets mit einem Körper zusammen ist. Es scheinen aber die Zustände der Seele alle verbunden zu sein mit Körperlichem: Zorn, Sanftmuth, Furcht, Mitleid, Muth; ferner Freude, und das Lieben und Hassen. Denn zugleich mit diesen erleidet etwas der Körper. Dieß nun zeigt sich daran, daß wir bald von starken und auffallenden Begegnissen keineswegs in Leidenschaft oder Furcht gesetzt, bald aber selbst von geringfügigen und schwachen bewegt werden, wenn gereizt ist der Körper und so sich verhält, wie in der Aufwallung. Noch mehr aber sieht man dieß hieraus. Ohne nämlich daß etwas Furchterregendes begegne, kommt man zuweilen in die Zustände des Fürchtenden. Verhält aber dieß sich so, so ist klar, daß auch die Zustände mit Stoff behaftete Begriffe sind. So werden denn die Bestimmungen solche sein, wie, das Zürnen eine Bewegung des so beschaffenen Körpers, oder Theiles, oder Vermögens, erregt durch dieses und wegen diesem. Und dieserhalben nun gehört für den Naturforscher die Betrachtung über die Seele, entweder überhaupt, oder als so beschaffene. Auf verschiedene Weise aber würden der Naturforscher und der Dialektiker jedes einzelne bestimmen; z. B. was ist Zorn? Der eine nämlich: Begierde der Schmerzerwiederung, oder etwas dergleichen; der andere: Aufkochen des das Herz umfließenden Blutes oder Warmen. Hievon aber giebt der eine den Stoff, der andere die Formbestimmung und den Begriff; denn der Begriff ist Formbestimmung des Dinges. Es muß aber dieser in einem so beschaffenen Stoffe sein, wenn er sein soll: als, von dem Hause würde der Begriff ungefähr solcher sein, wie, Deckmittel zum Schutze gegen den Verderb durch Wind und Regen und Hitze. Der andere aber würde Steine nennen, und Ziegel, und Holz. Noch ein anderer die Formbestimmung in diesen, zu diesem Zwecke. Welcher nun unter diesen ist der Naturforscher? Der mit

dem Stoffe sich beschäftigt, aber nichts vom Begriffe weiß; oder der mit dem Begriffe allein; oder vielmehr, der aus beiden zugleich? Jene aber, was wird ein Jeder sein? Oder giebt es nicht einen, der mit den Zuständen des Stoffes sich beschäftigt, die nicht abtrennbar, oder wiefern sie nicht abtrennbar sind? Hingegen der Naturforscher mit allem, was von einem so beschaffenen Körper und einem so beschaffenen Stoffe Verrichtungen und Zustände sind. Mit was aber nicht dergleichen ist, ein anderer. Und mit einigen nach Gelegenheit der Kunstverständige, z. B. der Zimmermann oder Arzt; mit den Zuständen aber, wiefern sie zwar nicht abtrennbar sind, aber doch nicht dem bestimmten so beschaffenen Körper angehören, und auf abgezogene Weise, der Mathematiker. Wiefern aber abgetrennt, der Urwissenschaftler. — Doch es ist zurückzugehen, wovon die Rede ausging. Wir sagten aber, daß die Zustände der Seele unabtrennbar sind von dem natürlichen Stoffe der Thiere, wiefern sie als solche vorhanden sind, als Zorn und Furcht; und nicht wie Linie und ebene Figur.

Zweites Capitel.

In der Untersuchung nun über die Seele müssen wir zugleich, als ungewiß durchsprechend dasjenige, worüber wir im Fortgange zur Gewißheit kommen sollen, die Meinungen der Vorgänger mit durchgehen, welche etwas über sie aufstellten; damit wir, was richtig gesagt ist, aufnehmen, wenn aber etwas nicht richtig, dieses vermeiden. Es geht aber die Untersuchung davon aus, darzulegen, was vornehmlich ihr scheint zuzukommen zufolge ihrer Natur. Das Beseelte nun scheint von dem Unbeseelten durch zweierlei vornehmlich sich zu unterscheiden: durch Bewegung und durch Empfindung. Auch von den Ael-

teren haben wir ungefähr dieſes zweies über die Seele überkommen. Es ſagen nämlich einige, die Seele ſei das ſowohl vornehmlich als auch zuerſt Bewegende. In der Meinung aber, daß, was nicht ſelbſt bewegt werde, nicht vermöge zu bewegen ein anderes, nehmen ſie dergeſtalt an, daß zu dem was bewegt wird die Seele gehöre. Weshalb Demokrit zwar, daß ſie ein Feuer und Warmes ſei, von ihr ſagt. Da nämlich es unbegrenzt viele untheilbare Geſtaltungen gebe, ſo nennt er die kugelförmigen Feuer und Seele, wie in der Luft die ſogenannten Sonnenſtäubchen, welche erſcheinen in den durch Fenſter fallenden Strahlen; deren Allbeſaamung er Elemente nennt der geſammten Natur. Auf gleiche Weiſe nun auch Leukipp. Von dieſen nun ſeien die kugelförmigen Seele, weil am meiſten durch alles hindurch dringen könne dieſe Art von Geſtalten, und ſelbſt bewegt bewegen das Uebrige; da ſie vorausſetzten, daß die Seele es ſei, welche verleihe den Thieren die Bewegung. Darum auch ſei des Lebens Bedingung das Athmen. Indem nämlich die Umgebung die Körper zuſammendrücke, und herausſtoße diejenigen Geſtalten, welche die Bewegung den Thieren verleihen, weil ſie ſelber nie ruhen: ſo erfolge Hülfe von außen, indem andere dergleichen hineinkommen bei dem Einathmen. Es hindern nämlich dieſe, daß auch die in den Thieren gegenwärtigen ausgeſondert werden, indem ſie zurückhalten helfen das Zuſammendrückende und Feſtmachende. Und das Leben dauere, ſo lange die Thiere dieß thun können. — Es ſcheint aber auch, was die Pythagoreer ſagten, den nämlichen Sinn zu haben. Es behaupteten nämlich einige von ihnen, Seele ſeien die Sonnenſtäubchen in der Luft, andere, das was dieſe bewege. Dieſe aber hat man genannt, weil ſie ſtets bewegt ſcheinen, auch wenn vollkommene Windſtille iſt. — Eben darauf hinaus kommen auch diejenigen, welche die Seele das ſich ſelbſt Bewegende nennen. Es ſchei-

nen nämlich alle dieſe vorauszuſetzen, daß die Bewegung das der Seele Eigenthümlichſte ſei, und daß alles übrige bewegt werde durch die Seele; dieſe aber durch ſich ſelbſt: da ſie nichts Bewegendes ſehen, was nicht auch ſelbſt ſich bewege. Auf gleiche Weiſe ſagt auch Anaxagoras, die Seele ſei es, die da bewege; und wenn ſonſt jemand ausgeſprochen hat, daß das All bewegt habe der Geiſt. Doch nicht in jeder Hinſicht, ſo wie Demokrit. Dieſer nämlich nennt ſchlechthin Daſſelbe die Seele und den Geiſt. Das Sein in Wahrheit nämlich ſei das Erſcheinende. Darum habe richtig Homer geſagt, daß Hektor abweſend dalag. Nicht alſo nimmt er den Geiſt für ein Vermögen in Bezug auf die Wahrheit; ſondern das nämliche nennt er Seele und Geiſt. Anaxagoras aber erklärt ſich minder deutlich hierüber. Denn häufig nennt er die Urſache des Gut und Richtig den Geiſt, anderwärts aber: der Geiſt ſei der nämliche mit der Seele. In allen Thieren nämlich ſei er gegenwärtig, großen und kleinen, geſchätzten und minder geſchätzten. Es ſcheint aber nicht derjenige Geiſt, der nach der Vernunft genannt wird, auf gleiche Weiſe gegenwärtig zu ſein in allen Thieren; ja nicht einmal in allen Menſchen.

Welche nun auf das Bewegtwerden des Beſeelten hinſahen, dieſe hielten für das zum Bewegen geeignetſte die Seele. Welche aber auf das Erkennen und das Empfinden deſſen, was iſt: dieſe nun ſagen, die Seele ſei das Urſprüngliche; die einen, indem ſie mehres Urſprüngliche annehmen, die andern, dieſes eine. So wie Empedokles aus allen Elementen; es ſei aber auch jedes von dieſen eine Seele: worüber er ſo ſpricht:

> Erde mit Erde ſchauen wir an, und Waſſer mit Waſſer;
> Aether mit göttlichem Aether, und Feuer mit grauſigem Feuer,
> Und mit Liebe die Liebe, mit Haß das bittere Haſſen.

Auf dieſelbe Weiſe nun läßt in dem Timäus Platon die Seele aus den Elementen entſtehen. Es werde nämlich

durch Gleiches Gleiches erkannt; die Dinge aber seien aus dem Ursprünglichen. Gleichergestalt aber ist auch in den Büchern über Wissenschaft abgeleitet worden das Thier an sich aus der Idee des Eins, und der ersten Länge und Breite und Tiefe; und das übrige auf ähnliche Weise. Sodann auch anders: der Geist das Eins; das Wissen die Zwei (denn auf einfache Weise verhält es sich zu dem Eins); die Zahl der ebenen Figur, Meinung; Empfindung aber, die des Körpers. Die Zahlen nämlich gelten als die Formbestimmungen selbst und Anfänge des Seienden; sie aber bestehen aus jenen Elementen. Es werden aber unterschieden die Dinge theils durch Geist, theils durch Wissenschaft, theils durch Meinung, theils durch Empfindung. Formbestimmungen aber sind diese Zahlen von den Dingen. — Da aber für etwas sowohl zum Bewegen geeignetes die Seele galt, als auch zum Erkennen: so haben einige sie dergestalt aus beiden zusammengesetzt, indem sie die Seele bezeichneten als eine Zahl bewegend sich selber. Abweichend aber sind sie von einander über die Anfänge, welche und wie viele sie sind: vorzüglich zwar diejenigen, die körperliche annehmen, von denen, die unkörperliche; von Beiden aber, die sie verbinden und aus beidem die Anfänge herleiten. Abweichend sind sie auch über die Menge: die einen nämlich nehmen Einen, die andern mehre an. Diesem nun gemäß erklären sie auch die Seele. Was nämlich zu bewegen vermag seiner Natur nach, zählen sie zu dem Ursprünglichen; nicht ohne Grund. Woher einige sie für Feuer hielten, denn dieses ist das aus den feinsten Theilen bestehende und am meisten von den Elementen unkörperliche. Und auch wird es bewegt, und bewegt das übrige zuerst. Demokrit aber sprach noch scharfsinniger, indem er den Grund angab, warum dieses beides so sei. Seele nämlich sei Dasselbe und Geist. Dieß aber bestehe aus den ersten und untheilbaren Körpern; zum Bewegen aber eigne es sich

durch Kleinheit der Theile und die Gestalt. Von den Gestalten aber nennt er die leichteste bewegliche die kugelförmige. Eine solche nun sei der Geist und das Feuer. Anaxagoras hingegen scheint zwar verschieden zu nennen Seele und Geist, wie wir auch vorhin sagten: er braucht aber beide als Eine Wesenheit, nur daß er als Ursprung den Geist mehr als alles übrige setzt. Nur er sei, behauptet er demnach, unter allen Dingen einfach, und unvermischt, und rein. Er schreibt aber beides dem Einen Ursprünglichen zu, das Erkennen und das Bewegen, indem er sagt, der Geist bewege das All. — Es scheint aber auch Thales, nach dem was man von ihm berichtet, für etwas Bewegendes die Seele genommen zu haben, wenn er von dem Magnet sagte, er habe Seele, weil er das Eisen bewegt. Diogenes aber, wie auch einige andere, nannte die Luft, indem er von dieser glaubte, daß sie unter allem am meisten die feinsten Theile habe, und Anfang sei. Und hiedurch erkenne und bewege die Seele, wiefern sie erstes sei, und durch dieses erkenne sie das übrige; wiefern aber aus den feinsten Theilen bestehendes, sei sie vermögend, zu bewegen. Auch Heraklit sagt, das Ursprüngliche sei die Seele; wenn er sie das Athmen nennt, woraus er das übrige entstehen läßt. Es sei nämlich am meisten unkörperlich und stets fließend; das Bewegte aber werde durch Bewegtes erkannt. Daß aber in Bewegung seien die Dinge, glaubte sowohl jener, als auch die Meisten. — Auf ähnliche Art mit diesen scheint auch Alkmäon gedacht zu haben über die Seele. Er sagt nämlich, sie sei unsterblich, weil sie gleiche dem Unsterblichen. Dieß aber sei in ihr so, insofern sie sich stets bewege. Es bewege sich aber auch alles Göttliche immer stetig, Mond, Sonne, Sterne und der ganze Himmel. — Von den stoffartiger gesinnten nannten einige auch das Wasser, wie Hippon. Geschlossen zu haben scheinen sie dieß aus dem Saamen, weil dieser von allem naß ist. Denn er

wendet ein gegen diejenigen, welche für Blut ausgaben die Seele, daß der Saame nicht Blut sei; dieser aber sei die erste Seele. — Andere nun das Blut, wie Kritias in der Meinung, daß das Empfinden der Seele eigenthümlichstes sei, dieses aber statt finde durch die Natur des Blutes. — Alle die Elemente nämlich haben einen Liebhaber gefunden, außer der Erde: diese aber hat niemand vorgebracht; außer wenn etwa einer sie aus allen Elementen zusammengesetzt nannte, oder alle Elemente.

Es lassen aber alle bedingt werden die Seele durch dreierlei, so zu sagen: Bewegung, Empfindung und Unkörperlichkeit. Von diesen aber lasse ein jedes sich zurückführen auf das Ursprüngliche. Darum auch lassen diejenigen, die sie durch das Erkennen bedingen lassen, sie entweder Element sein, oder aus den Elementen entstehen, indem sie auf ähnliche Weise unter einander sprechen, Einen ausgenommen. Sie meinen nämlich, erkannt werde überhaupt das Gleichartige durch das Gleichartige. Weil nämlich die Seele alles erkennt, so setzen sie sie zusammen aus allem dem Ursprünglichen. Welche nun also eine einzige Ursache annehmen, und Ein Element, diese setzen auch die Seele als Eines, z. B. Feuer oder Luft. Welche aber für ein mehres halten das Ursprüngliche, diese halten auch die Seele für ein mehres. Anaxagoras aber allein sagt, daß unempfindlich sei der Geist, und mit nichts von dem übrigen etwas gemein habe. Wie aber als ein solchen er zu erkennen vermag, und durch welche Ursache, hat jener weder gesagt, noch kann man es aus dem, was er gesagt hat, ersehen. Welche aber Gegensätze annehmen in den Anfängen, lassen auch die Seele aus den Gegentheilen bestehen. Welche aber eines der Gegentheile, wie Warm, oder Kalt, oder sonst etwas dergleichen, setzen auf gleiche Weise auch die Seele als eines von diesen. Hieran knüpfen sie auch Deutungen der Namen: die einen in Bezug auf das Warm, daß von diesem in der

griechischen Sprache das Leben genannt sei; die andern in Bezug auf das Kalt, daß von dem Athmen und dem damit verbundenen Erkälten die Seele den Namen habe. — Was nun überliefert ist über die Seele, und aus welchen Gründen man so spricht, ist dieses.

Drittes Capitel.

Es ist nun zuvörderst zuzusehen über die Bewegung: denn vielleicht ist es nicht nur falsch, daß ihr Wesen ein solches sei, für was es diejenigen ausgeben, welche sagen, die Seele sei das, was sich selber bewege oder bewegen könne; sondern es gehört selbst zu dem Unmöglichen, daß ihr Bewegung inwohne. Daß nun nicht nothwendig das Bewegende auch selbst bewegt werden muß, ist früher gezeigt worden. Wenn aber alles auf zweierlei Art bewegt wird, entweder mittelst anderen, oder für sich; (mittelst anderen nämlich sagen wir von dem, was bewegt wird, insofern es in Bewegtem ist; wie Schiffer, denn diese werden nicht auf gleiche Weise bewegt mit dem Schiffe: dieses nämlich wird für sich bewegt, jene aber, insofern sie in Bewegtem sind: es zeigte aber dieß sich an den einzelnen Theilen: eigenthümliche Bewegung der Füße nämlich ist das Gehen: eben dieses aber auch der Menschen: dieses aber findet dann nicht für die Schiffer statt) — wenn also zweierlei bedeutet das Bewegtwerden: so wollen wir jetzt zusehen in Bezug auf die Seele, ob sie für sich bewegt wird, und theilhaftig ist der Bewegung. Da es aber viererlei Bewegungen giebt: Ortveränderung, Umbildung, Abnahme, Wachsthum, so würde sie entweder eine von diesen erfahren, oder mehre, oder alle. Wenn sie aber nicht bewegt wird auf beiläufige Art, so würde von Natur Bewegung ihr zukommen. Wenn aber dieß, auch Ort: denn alle die genannten Bewegungen geschie-

hen an einem Orte. Wenn es aber das Wesen der Seele ist, sich selbst zu bewegen, so wird nicht auf beiläufige Art das Bewegtwerden ihr zukommen, wie dem Weißen, oder dem, was drei Ellen lang ist. Denn auch dieß wird bewegt, aber nebenbei: der Körper nämlich, welchem diese Eigenschaften zukommen, wird bewegt. Darum auch haben sie keinen Ort; die Seele aber wird einen haben, wenn sie von Natur der Bewegung theilhaftig ist. — Ferner wenn sie von Natur bewegt wird, so würde sie auch durch Gewalt bewegt werden; und wenn durch Gewalt, auch von Natur. Auf dieselbe Weise aber verhält es sich auch in Bezug auf die Ruhe. Wohin nämlich etwas bewegt wird von Natur, darin ruht es auch von Natur; gleicherweise auch, wohin etwas bewegt wird durch Gewalt, darin ruht es auch durch Gewalt. Welcherlei Bewegung aber und Ruhe der Seele gewaltsam sein sollte: würden auch, die mit Absicht erdichten wollten, nicht leicht nachzuweisen vermögen. Ferner, wenn sie nach oben sich bewegen soll, so wird sie Feuer sein; wenn nach unten, Erde: denn von diesen Körpern sind dieß die Bewegungen. Das nämliche gilt auch von dem, was dazwischen ist. Ferner, da sie erscheint als bewegend den Körper, so ist zu schließen, daß sie auf eben die Art bewegt, wie sie auch selber bewegt wird. Wenn aber dieß, so ist es richtig, auch umgekehrt zu sagen, daß, auf welche Art der Körper, auf diese auch sie bewegt wird. Der Körper aber bewegt auf räumliche Weise. Also auch die Seele selbst würde in Bezug auf den Körper den Ort verändern, indem sie entweder ganz, oder nach ihren Theilen sich von jenem entfernte. Wenn aber dieß angeht, so müßte auch angehen, daß sie, herausgetreten, wiederum hineinkäme: hievon aber wäre die Folge das Wiederaufstehen der gestorbenen Thiere. Die beiläufige Bewegung aber würde es auch von anderem erfahren: es würde nämlich durch Gewalt gestoßen werden das Thier. Nicht

aber darf, welchem das durch ſich ſelbſt Bewegtwerden zu ſeinem Weſen gehört, dieſes von einem anderen bewegt werden, außer etwa nebenbei: gleichwie auch nicht das an ſich Gute oder durch ſich, dieſes durch ein anderes ſein, oder eines andern wegen. Von der Seele aber könnte man am eheſten ſagen, ſie werde durch das Empfindbare bewegt, dafern ſie bewegt wird. Allein auch wenn ſie bewegt ſich ſelber, würde ſie ſelbſt auch bewegt. Alſo wenn jede Bewegung ein Heraustreten iſt des Bewegten, ſofern es bewegt wird, ſo müßte auch die Seele heraustreten aus ihrem Weſen, wenn ſie nicht nur nebenbei ſich ſelbſt bewegt. Aber es betrifft die Bewegung das Weſen an und für ſich ſelbſt. — Einige auch ſagen, die Seele bewege den Körper, in welchem ſie iſt, wie ſie ſelbſt bewegt werde: z. B. Demokritus, der auf ähnliche Weiſe ſpricht, wie der Komiker Philippus. Dieſer nämlich erzählt, Dädalus habe beweglich gebildet die hölzerne Aphrodite, indem er Queckſilber hineingoß. In ihrer Bewegung nämlich, ſagt er, ziehen die untheilbaren Kugeln, weil ſie niemals ſtillzuſtehen vermögen, den ganzen Körper mit ſich fort, und bewegen ihn. Wir aber möchten fragen, ob ihn auch ruhen machen kann dieſes nämliche. Wie es aber dieſes thun ſoll, iſt ſchwer, oder auch unmöglich zu ſagen. Ueberhaupt aber nicht alſo erſcheint die Seele als bewegend das Thier: ſondern durch einen Vorſatz und ein Denken. — Dieſelbe naturwiſſenſchaftliche Erklärung giebt auch Timäus von dem Bewegtwerden des Körpers durch die Seele. Indem nämlich ſie ſelbſt ſich bewege, bewege ſie auch den Körper, weil ſie mit ihm verflochten ſei. Beſtehend nämlich aus den Elementen, und gegliedert nach den harmoniſchen Zahlen, damit ſie Empfindung und eingeborene Harmonie bekomme, und das All in zuſammenſtimmenden Bewegungen gehe, ließ er die gerade Linie in einen Kreis umbeugen, und, durch Zertheilung bildend aus dem einigen Kreiſe zwei doppelt verbundene Kreiſe,

theilte er wiederum den einigen in sieben Kreise, als seien die Umschwünge des Himmels die Bewegungen der Seele. — Zuvörderst nun ist es nicht richtig, zu sagen, daß die Seele eine Ausdehnung sei. Die des All nämlich soll nach ihm offenbar eine solche sein, wie der sogenannte Geist ist. Denn gewiß doch nicht, wie die empfindende, noch wie die begehrende: denn die Bewegung dieser ist nicht Kreisumlauf. Der Geist aber ist ein einiger und stetiger, wie auch das Denken. Das Denken aber besteht aus den Gedanken: diese aber sind durch die Reihenfolge Eins, wie die Zahl, aber nicht wie die Ausdehnung. Darum ist auch nicht der Geist diesergestalt stetig, sondern entweder ohne Theile, oder nicht wie eine Ausdehnung, die stetig ist. Denn wie soll er doch denken, wenn er eine Ausdehnung ist, mit irgend einem seiner Theile? Seiner Theile aber, entweder der Ausdehnung nach, oder nach dem Puncte, wenn man auch dieß einen Theil nennen soll. Wenn nun nach dem Puncte, da diese unbegrenzt viele sind, so ist klar, daß er sie nie durchgeht. Wenn aber nach der Ausdehnung, so wird er mehre mal oder unendliche mal dasselbe denken: es hat aber das Ansehen als könne es auch ein einzelnes mal geschehen. Wenn es aber hinreicht, mit irgend einem der Theile zu berühren, warum soll er im Kreise sich bewegen, oder auch überhaupt eine Ausdehnung haben? Wenn aber das Denken geschehen muß, indem er mit dem ganzen Kreise berührt: was ist dann die Berührung der Theile? Ferner, wie wird er denken das Theilbare mit Theillosem, und das Theillose mit Theilbarem? Nothwendig aber ist der Geist dieser Kreis; denn des Geistes Bewegung ist Denken, des Kreises aber Umschwung. Wenn nun das Denken Umschwung, so wäre auch Geist der Kreis, dessen solcher Umschwung Denken ist. Stets aber wird er doch etwas denken. Denn er muß es, wenn ewig der Umschwung sein soll. Die zur Thätigkeit und zum Handeln gehörenden

Gedanken nämlich haben ihre Grenzen: denn sie alle sind eines andern wegen. Die anschauenden hingegen werden gleicherweise mit den begriffmäßigen Erklärungen begrenzt. Alle begriffmäßige Erklärung aber ist entweder Bestimmung, oder Beweis. Die Beweise aber beginnen von einem Anfange, und haben irgendwie zum Ende den Schluß oder das Ergebniß. Wenn sie aber auch nicht abgegrenzt werden, so beugen sie doch nicht zurück nach dem Anfange; sondern, hinzunehmend stets ein Mittleres oder Aeußerstes, gehen sie auf geradem Wege fort. Der Umschwung aber beugt wiederum nach dem Anfange zurück. Die Bestimmungen aber sind alle begrenzt. Ferner wenn der Umschwung oft derselbe ist, so wird jener oft Dasselbe denken müssen. Ferner gleicht auch das Denken einem Ruhen und einem Stillstand mehr als einer Bewegung: auf gleiche Weise auch der Schluß. — Allein auch nicht glückselig ist, was nicht mit Leichtigkeit, sondern durch Gewalt ist. Wenn aber Bewegung nicht ihr Wesen ist, so würde wider die Natur sie sich bewegen. Mühselig auch ist das, vermischt zu sein mit dem Körper, ohne sich ablösen zu können, und überdieß verabscheuenswerth; dafern es besser für den Geist, nicht mit dem Körper zu sein, wie man zu sagen pflegt, und Viele einstimmen. Undeutlich aber ist auch von der Kreisbewegung des Himmels die Ursache. Denn weder das Wesen der Seele ist Ursache der Bewegung im Kreise, sondern nebenbei bewegt sie sich so; noch ist der Körper Ursache, sondern die Seele vielmehr jenem. Allein auch nicht weil es für besser gilt. Und doch mußte der Gott darum im Kreise sich die Seele bewegen lassen, weil besser für sie, sich zu bewegen, als stehen zu bleiben, und auf diese Art sich zu bewegen, als auf andere. Da indessen solche Untersuchung mehr für andere Betrachtungen gehört, so wollen wir diese für jetzt aufgeben. — Jenes aber muß auffallen an dieser Lehre, und an den meisten über die Seele. Sie

knüpfen nämlich die Seele an und ſetzen ſie in den Körper, ohne zu beſtimmen, durch welche Urſache, und wie der Körper ſich dabei verhalten muß. Und doch könnte dieß gefodert ſcheinen: denn durch die Gemeinſchaft handelt das eine, und leidet das andere, wird bewegt das eine, und bewegt das andere. Hievon aber begegnet nichts in Bezug auf einander demjenigen, was ſich zufällig trifft. Jene aber unternehmen bloß, zu ſagen, was für ein Ding die Seele iſt; über den aufnehmenden Körper aber fügen ſie keine Beſtimmungen hinzu: gleich als laſſe ſich denken, nach den Pythagoriſchen Dichtungen, daß jede beliebige Seele in jeden beliebigen Körper einkehre. Es ſcheint nämlich jeder eine eigenthümliche Art und Form zu haben. Etwas ähnliches aber ſagen ſie, wie wenn man vorgäbe, die Baukunſt kehre in Flöten ein. Es muß nämlich die Kunſt Gebrauch machen von ihren Werkzeugen; die Seele aber von ihrem Körper.

Viertes Capitel.

Auch eine andere Meinung überliefert man von der Seele, die vielen Glauben einflöſet, nicht weniger als irgend eine der angegebenen, die aber von ihren Gründen gleichſam Rechenſchaft abgelegt hat bereits in den im Allgemeinen aufgeſtellten Sätzen. Einen Einklang nämlich nennen ſie Einige. Der Einklang nämlich ſei eine Miſchung und Zuſammenſetzung von Gegenſätzen; und der Körper beſtehe aus Gegenſätzen. Allein der Einklang iſt ein Verhältniß des Vermiſchten oder eine Zuſammenſezzung; die Seele aber kann keines von dieſen beiden ſein. Ferner iſt das Bewegen nicht ein Thun des Einklangs; der Seele aber theilen Alle dieſes vorzugweiſe zu, ſo zu ſagen. Es paßt aber vielmehr bei der Geſundheit, von Einklang zu ſprechen, und überhaupt bei den körperlichen

Vollkommenheiten, als bei der Seele. Deutlicher sähe man dieß, wenn man versuchen wollte, die Zustände und die Verrichtungen der Seele zurückzuführen auf einen Einklang: denn es wäre schwierig, dieß zu bringen in Uebereinstimmung. Ferner wenn wir nennen sollen den Einklang, auf zweierlei hinsehend, hauptsächlich zwar von den Größen, die eine Bewegung und Stellung haben, die Zusammensetzung derselben, wenn sie dergestalt sich in einander fügen, daß sie nichts Verwandtes weiter aufnehmen; sodann in Folge von diesem den Verhältnißbegriff des Vermischten: so wird es auf keine von beiden Weisen füglich angehen. Mit der Zusammensetzung nun der Theile des Körpers kann man leicht fertig werden. Es giebt nämlich vielerlei Zusammensetzungen der Theile, und auf vielfache Weise. Wovon nun soll man annehmen, daß der Geist Zusammensetzung sei, oder auch das Empfindende, oder Begehrende? Gleicherweise auch wäre es sonderbar, daß der Verhältnißbegriff der Mischung die Seele sei: denn nicht hat den nämlichen Begriff die Mischung der Elemente, wiefern sie Fleisch, und wiefern sie Knochen ist. Es wird also folgen, daß es viele Seelen giebt, und zwar durch den ganzen Körper, wenn alle Theile aus den vermischten Elementen sind; der Verhältnißbegriff der Mischung aber Einklang und Seele. Man könnte nun dieß auch von dem Empedokles fodern. Jedes nämlich hievon, sagt er, bestehe in einem Verhältnißbegriffe. Ist nun Verhältnißbegriff die Seele, oder kommt sie vielmehr als etwas anderes in die Theile? Ferner, ist die Freundschaft jeder zufälligen Mischung Ursache, oder der nach dem Begriffe? Und diese selbst, ist sie der Begriff, oder neben dem Begriff etwas anderes? Dieses nun unterliegt solcherlei Bedenklichkeiten. — Wenn aber etwas anderes ist die Seele, als die Mischung: warum doch wird sie zugleich mit dem Sein des Fleisches aufgehoben, und dem der übrigen Theile des Thieres: Und dazu, wenn nicht

jedes der Theile eine Seele hat, dafern nicht ist die Seele der Begriff der Mischung: was ist es, das untergeht, wenn die Seele hinweggeht? — Daß nun weder ein Einklang sein kann die Seele, noch im Kreise sich umdrehen, erhellt aus dem Gesagten. Nebenbei aber bewegt werden, wie wir sagten, kann sie, und bewegen sich selbst. Z. B. bewegt werden dasjenige, worin sie ist, dieses aber bewegt werden von der Seele. Auf andere Weise aber läßt es sich nicht denken, daß sie räumlich bewegt werden könne.

Mit mehrem Grunde nun könnte man über sie zweifeln, ob sie nicht bewegt werde, wenn man auf solcherlei blickt. Wir sagen nämlich von der Seele, sie betrübe, freue, ermuthige, fürchte sich; ferner, sie komme in Leidenschaft, und empfinde, und denke nach. Dieß alles aber scheinen Bewegungen zu sein; woher man denn meinen könnte, sie bewege sich. Dieß aber ist nicht nothwendig. Wenn nämlich auch noch so sehr das sich Betrüben, oder sich Freuen, oder Nachdenken Bewegungen sind, und jedes von diesen ein Bewegtwerden: so geschieht das Bewegtwerden durch die Seele, z. B. Aufwallung oder Furcht, indem das Herz dergestalt bewegt wird; Nachdenken aber ist entweder auch so etwas, vielleicht aber etwas anderes. Dieß aber erfolgt, einiges indem räumlich bewegt wird etwas, anderes nach Umbildung; was aber und wie, gehört einer andern Betrachtung an. Zu sagen aber, daß die Seele aufwalle, ist gleich als ob man sagen wollte, die Seele webe, oder baue. Besser nämlich ist es vielleicht, nicht zu sagen, die Seele erweiche sich, oder lerne, oder denke nach; sondern der Mensch mit der Seele. Dieß aber nicht, als sei in jener die Bewegung; sondern entweder bis zu ihr, oder von ihr aus, z. B. die Empfindung von diesen aus, die Erinnerung aber von jener aus nach den Bewegungen und Stillständen in den Empfindungen hin. Der Geist aber scheint hineinzukommen

als ein Weſen welches iſt, und nicht unterzugehen. Am meiſten nämlich müßte er untergehen durch die Schwächung im Alter. So aber geht es wie bei den Sinnenwerkzeugen. Wenn nämlich der Greis ein ſolches Auge bekäme, ſo würde er ſehen, wie der Jüngling. So daß das Alter nicht darin beſteht, daß die Seele etwas gelitten hätte, ſondern das, worin ſie iſt, wie bei Trunkenheit und Krankheit. Und das Denken alſo und das Anſchauen ſchwindet, indem etwas anderes inwendig untergeht; ihm ſelbſt aber kann nichts begegnen. Das Nachdenken aber, und Lieben oder Haſſen ſind nicht Zuſtände von jenem, ſondern deſſen, was jenes beſitzt, wiefern es daſſelbe beſitzt. Darum auch wenn dieſes untergeht, findet kein Erinnern oder Lieben mehr ſtatt. Denn dieß gehörte nicht jenem an, ſondern dem Gemeinſchaftlichen, welches unterging. Der Geiſt aber iſt vielleicht etwas Göttlicheres und Leidenloſes. — Daß nun nicht bewegt werden kann die Seele, ergiebt ſich aus dieſem. Wird ſie aber überhaupt nicht bewegt, ſo offenbar auch nicht durch ſich ſelbſt.

Bei weitem aber unter dem Geſagten das Sinnloſeſte iſt, zu behaupten, die Seele ſei eine Zahl, die ſich ſelbſt bewege. Denn es knüpft ſich hieran das Unmögliche, erſtens das, was aus dem Bewegtwerden folgt, ſodann aber noch beſonders, was aus der Behauptung, daß ſie eine Zahl ſei. Wie nämlich ſoll man es verſtehen, daß eine Einheit ſich bewege, und wodurch, und auf welche Art; die doch ohne Theile und Unterſchiede iſt? Denn dafern ſie zum Bewegen und Bewegtwerden ſich eignen ſoll, muß ſie Unterſchiede haben. Ferner, da man ſagt, daß die bewegte Linie eine Ebene mache, der Punct aber eine Linie, ſo werden auch die Bewegungen der Einheiten Linien ſein. Der Punct nämlich iſt eine Einheit, die eine beſtimmte Lage hat: die Zahl der Seele aber iſt bereits irgendwo und hat eine beſtimmte Lage. Ferner, wenn man von der Zahl wegnimmt eine Zahl oder Einheit, ſo

bleibt eine andere Zahl: die Pflanzen aber und viele der Thiere, wenn sie getheilt werden, leben und scheinen die nämliche Seele der Art nach zu behalten. Es könnte aber kein Unterschied zu sein scheinen, Einheiten zu sagen, oder kleine Körperchen. Denn auch wenn aus den Kügelchen des Demokrit Puncte werden, und nur etwas, das eine Größe hat, bleibt, so wird darin etwas das Bewegende, ein anderes das Bewegte sein, wie in der Ausdehnung. Denn nicht weil etwas mehr oder weniger groß ist oder klein, folgt das Gesagte, sondern weil es überhaupt eine Größe hat. — Darum muß es etwas geben, was die Einheiten bewegt. Wenn aber in dem Thiere das Bewegende die Seele ist, so auch in der Zahl. So daß nicht das Bewegende und das Bewegte die Seele wäre, sondern das Bewegende allein. Wie aber kann jene eine Einheit sein? Es muß nämlich vorhanden sein ein Unterschied von ihr gegen die anderen. Was aber soll ein Punct als Einheit für einen Unterschied haben, als die Lage? Wenn nun also andere sind die Einheiten oder Puncte in dem Körper, so werden in dem nämlichen Raume sein die Einheiten: denn einnehmen wird sie den Raum eines Punctes. Allein was hindert, daß in dem nämlichen Raume sind, wenn zwei, so auch unbegrenzt viele? Denn wessen Ort untheilbar ist, das ist es selber. Wenn aber die Puncte in dem Körper die Zahl der Seele sind, oder wenn die Zahl aus den Puncten in dem Körper die Seele ist: warum hat nicht alles eine Seele, was Körper ist? Puncte nämlich scheinen in allem zu sein, und unbegrenzt viele. Sodann aber, wie vermag es zu geschehen, daß getrennt werden die Seelen und abgelöst von dem Körpern; wenn anders nicht zertheilt werden die Linien in die Puncte?

Fünftes Capitel.

Es begegnet aber, wie wir sagten, einerseits das nämliche zu behaupten denen, die sie als einen Körper von feinen Theilen setzen, andererseits die auf die Art, wie Demokritus, die Bewegung von der Seele ausgehen lassen, noch ein eigenthümlich Sonderbares. Dafern nämlich die Seele in jedem empfindenden Körper ist, so müssen in dem nämlichen Raume zwei Körper sein, wenn ein bestimmter Körper die Seele ist. Denen aber, die sie eine Zahl nennen: daß in dem Einen Puncte viele Puncte sind; oder daß jeder Körper eine Seele hat, wenn nicht eine unterschiedene Zahl hineinkommt und andere, als die in dem Körper vorhandenen Puncte. Und es folgt, daß bewegt wird das Thier von der Zahl; wie wir auch sagten, daß Demokritus es bewegt werden lasse. Denn was für ein Unterschied ist, zu sagen, daß kleine Kugeln, oder daß große Einheiten, oder daß Einheiten überhaupt es sind, die sich bewegen? Auf beiderlei Weise nämlich müssen sie bewegen das Thier, indem sie bewegt werden selber. — Denen also, die Bewegung und Zahl in Dasselbe zusammenknüpfen, begegnet dieses und vieles andere dergleichen. Denn nicht allein Bestimmung der Seele kann dieß nicht sein, sondern auch nicht Anhängendes. Dieß erhellt, wenn man versuchen wollte, aus dieser Erklärung die Zustände und die Verrichtungen der Seele abzuleiten, wie Gedanken, Empfindungen, Gemüsse, Schmerzen, und was sonst dieser Art. Denn so wie wir vorhin sagten, auch nicht auf etwas zu rathen ist leicht hieraus.

Von dreierlei Weisen nun, die uns überliefert sind, nach denen man die Seele zu bestimmen pflegt, erklärte sie die eine für das vornehmlich die Bewegung verursachende, indem es sich selbst bewegt; die andere für den Körper

von feinsten Theilen, oder den körperlosesten unter den übrigen. Was nun dieses für Zweifel und Entgegnungen erleidet, sind wir ungefähr durchgegangen. Es bleibt nun übrig, zu untersuchen, was damit gesagt werde, daß sie aus den Elementen sei. Sie sagen nämlich so, damit sie empfinde das Seiende, und jedwedes Ding erkenne. Nothwendig aber begegnet vieles Unstatthafte dieser Erklärung. Sie behaupten nämlich, daß sie durch Gleiches das Gleichartige erkenne; als setzten sie wohl in die Seele die Dinge. Es sind aber dieß nicht bloß jene, sondern auch viele Dinge, oder wohl vielmehr unbegrenzt viele an Zahl, die aus jenen. Aus was nun ein jedes von diesen ist, dieses möge erkennen die Seele und empfinden. Allein das Ganze, womit wird sie es erkennen oder empfinden, z. B. was Gott, oder Mensch, oder Fleisch, oder Knochen; auf gleiche Weise auch jedes andere Zusammengesetzte? Denn nicht auf jede beliebige Weise zusammengeworfen bilden die Elemente alles dieß, sondern in einem gewissen Verhältniß und Zusammenfügung: wie auch Empedokles sagt von dem Knochen:

Aber die zeugende Erde in weite schmelzende Oefen
Warf zwei Theile von achten des fruchtlos schimmernden Glanzes,
Viere des Feuers: dieß ward ein weißes Knochengerüste.

Es hilft daher nichts, daß die Elemente in der Seele seien, wenn nicht auch die Verhältnisse darin sein sollen und die Zusammensetzung. Es wird nämlich jedwedes erkennen das Gleiche; den Knochen aber oder den Menschen wird nichts erkennen, wenn nicht auch dieses darin ist. Daß aber dieß unmöglich, braucht nicht erst gesagt zu werden. Denn wem würde es einfallen, daß in der Seele ein Stein sei, oder ein Mensch? Eben so auch das Gute und das Nichtgute; und auf dieselbe Art auch bei dem übrigen. Ferner, da vielerlei bedeutet das Seiende, (denn es heißt das eine ein Etwas, das andere eine Größe, oder Beschaffenheit, oder irgend eine andere der aufgeführten

Grundformen): so fragt sich, ob aus allen sein soll die Seele, oder nicht. Aber es scheint nicht gemeinschaftliche Elemente für alle zu geben. Also vielleicht was zu den Wesen gehört, aus diesem ist sie allein? Wie nun erkennt sie das Sein auch von allem übrigen? Werden sie vielleicht sagen, daß jede Gattung ihre eigenthümlichen Anfänge und Elemente habe, aus denen die Seele bestehe? Es gäbe also eine Größe, und eine Beschaffenheit, und ein Wesen, aber es könnte nicht aus den Elementen der Größe ein Wesen sein und nicht eine Größe. — Denjenigen also, die da sagen, sie sei aus Allem, begegnet dieses und anderes dergleichen.

Auffallend ist es auch, zu sagen, daß nichts leiden könne das Gleiche von dem Gleichen, und doch, daß das Gleiche empfinde das Gleiche, und erkenne durch das Gleiche das Gleiche. Das Empfinden aber halten sie doch für ein Leiden und Bewegtwerden: eben so auch das Denken und Erkennen. Daß es aber vielen Zweifeln und Schwierigkeiten unterliege, zu sagen wie Empedokles, daß durch die körperlichen Elemente Alles erkannt wird und mit dem Gleichen, bezeugt das eben Gesagte. Was nämlich in den Körpern der Thiere ist von bloßer Erde, wie Knochen, Sehnen, Haare, scheint nichts zu empfinden; also auch nicht das Gleiche: und doch sollte es. Ferner wird jedem Ursprünglichen, Unwissenheit mehr als Wissen zu kommen. Wissen nämlich wird jedes nur Eines, vieles aber wird es nicht wissen: nämlich alles andere. Es begegnet aber dem Empedokles, daß der Unwissendste sein Gott ist; denn er allein wird eines der Elemente nicht kennen: nämlich die Feindschaft; das Sterbliche aber alle, denn jedes besteht aus allen. Ueberhaupt aber, aus welchem Grunde hat nicht alles, was ist, eine Seele, da doch alles entweder Element ist, oder aus einem Elemente, oder aus mehren, oder aus allen? Nothwendig also erkennt es

eines, oder einiges, oder alles. Fragen könnte man auch: was es doch ist, das sie zu Einem macht. Denn als Stoff erscheinen die Elemente; als das herrschendste aber jenes, welches sie zusammenhält; was es auch immer ist. Mächtiger aber, als die Seele, und sie beherrschend kann nichts sein; noch weniger aber, als der Geist. Es ist nämlich wohl begründet, daß dieser das Vornehmste und herrschend sei von Natur. Die Elemente aber nennen sie das erste unter den Dingen. Alle aber, sowohl diejenigen, welche die Seele darin bestehen lassen, daß sie empfinde und erkenne die Dinge, indem sie sagen, sie sei aus den Elementen, als auch, welche sie das zum Bewegen geschickteste nennen, sprechen nicht von der ganzen Seele. Denn nicht alles, was empfindet, kann bewegen. Es scheinen nämlich einige Thiere geschaffen zu sein, zu bleiben an einem Orte. Und doch scheint diese allein unter allen Bewegungen die Seele in dem Thiere hervorzurufen. Eben so auch, welche den Geist und das Empfindende aus den Elementen bestehen lassen. Denn es erscheinen auch die Pflanzen als lebend, die nicht theilhaftig sind weder der räumlichen Bewegung, noch der Empfindung; und viele unter den Thieren als ermangelnd des Verstandes. Wenn man aber auch dieß zugäbe, und den Geist als einen Theil der Seele setzte; eben so auch das Empfindende: so würde man auch diesergestalt nicht im Allgemeinen von der ganzen Seele sprechen, weder von aller, noch von der einen. Dieß nun trifft auch die Rede in den sogenannten Orphischen Gedichten. Sie sagt nämlich, daß die Seele aus dem All hereinkomme, im Athemholen getragen von den Winden. Es kann aber doch nicht bei den Pflanzen dieß der Fall sein, noch bei einigen der Thiere, wenn nicht alle Athem holen. Dieß aber entging denen, die so sprachen. — Wenn man aber die Seele aus den Elementen bestehen lassen muß, so braucht man es doch nicht aus allen. Denn hinreichend ist das eine Glied des Gegensatzes, sich selbst

zu unterscheiden und das entgegenstehende. So erkennen wir z. B. durch das Gerade sowohl dieses selbst, als auch das Krumme: denn Erkenntnißmittel ist für beides das Maß; das Krumme aber weder für sich selbst, noch für das Gerade.

Auch in das All, sagen Einige, daß sie eingemischt sei. Woher vielleicht auch Thales meinte, daß alles voll von Göttern sei. Dieß aber unterliegt einigen Zweifeln. Denn aus welchem Grunde bringt die Seele, wenn sie in der Luft, oder in dem Feuer ist, kein Thier hervor, wohl aber in demjenigen, was gemischt ist; da sie doch für eine bessere in jenen gilt? Man könnte nämlich auch noch fragen, aus welchem Grunde die Seele in der Luft besser ist und unsterblicher als die in den Thieren. Es ergiebt sich aber auf beiderlei Weise etwas auffallendes und widersinniges. Denn auch ein Thier zu nennen das Feuer oder die Luft gehört zu dem ein wenig Widersinnigen. Sie scheinen aber anzunehmen, die Seele sei in diesen, weil das Ganze mit seinen Theilen gleichartig. Also müssen sie sagen auch, daß die Seele gleichartig mit den Theilen sei, wenn dadurch, daß etwas von dem Umgebenden in den Thieren angetroffen wird, beseelte Thiere entstehen. Wenn aber die Luft, auseinandergerissen, gleichartig ist; die Seele aber ungleichartige Theile giebt: so wird ein Theil von ihr gegenwärtig sein, der andere nicht gegenwärtig sein. Nothwendig also muß sie entweder aus gleichartigen Theilen bestehen, oder nicht gegenwärtig sein in jedwedem Theile des All. — Es ergiebt sich also aus dem Gesagten, daß weder das Erkennen der Seele zukommt, weil sie aus den Elementen ist, noch auch daß, sie bewege sich, richtig und mit Wahrheit gesagt wird.

Da aber das Erkennen der Seele zukommt, und das Empfinden, und Meinen; ferner das Begehren und Ueberlegen, und überhaupt die Triebe; entsteht aber auch

die räumliche Bewegung den Thieren durch die Seele; ferner Wachsthum, und Blüthe, und Abnahme: so fragt sich, ob der ganzen Seele alles dieß zukommt, und wir mit der ganzen denken und empfinden und alles andere thun und leiden, oder mit anderen Theilen anderes. Und auch das Leben, ob es in einem von diesen ist, oder in mehren, oder auch in allen, oder ob es auch einen andern Grund hat. Es behaupten nun Einige, sie sei theilbar und denke mit einem andern, mit einem andern begehre sie. Was nun hält zusammen die Seele, wenn sie theilbar ist? Doch nicht der Körper. Denn es scheint umgekehrt vielmehr die Seele den Körper zusammenzuhalten; denn geht sie heraus, so zerstiebt und verwest er. Wenn nun etwas anderes sie zur Einen macht, so wäre dieses vorzugweise die Seele. Man wird aber wiederum von diesem untersuchen müssen, ob es Eines, oder aus vielen Theilen ist. Wenn nämlich Eines: warum soll nicht sogleich auch die Seele Eine sein? Wenn aber theilbar, so würde man dem Zusammenhange gemäß weiter fragen müssen, was das Zusammenhaltende; und so fort ins Unbegrenzte. — Auch könnte man die Frage aufwerfen über ihre Theile, welche Kraft ein jeder hat in dem Körper. Wenn nämlich die ganze Seele den gesammten Körper zusammenhält, so scheint zu folgen, daß auch jeder ihrer Theile zusammenhält etwas von dem Körper. Dieß aber scheint unmöglich. Denn was für einen Theil oder wie ihn der Geist zusammenhält, ist schwer auch nur zu erdenken. Wir sehen aber auch, daß die Pflanzen zertheilt zu leben fortfahren, und unter den Thieren einige Insecten; als haben sie die nämliche Seele der Art, wenn auch nicht der Gestalt nach. Jeder nämlich von den Theilen hat Empfindung und bewegt sich im Raume eine Zeitlang. Wenn sie aber nicht dauern, so ist dieß keineswegs auffallend: denn sie haben keine Werkzeuge, ihre Natur zu erhalten. Aber nichts destoweniger sind in jedwedem der Theile alle

Theile der Seele gegenwärtig; und gleichartig ſind ſie einander und der ganzen. Einander, wiefern ſie nicht trennbar ſind; der ganzen Seele aber, wiefern ſie theilbar iſt. Es ſcheint aber auch der Anfang in den Pflanzen eine Art von Seele zu ſein. Allein dieſe nämlich iſt gemein den Thieren und den Pflanzen. Und ſie zwar beſteht auch ohne den Urſprung der Empfindung; Empfindung aber hat nichts ohne ſie.

Zweites Buch.

Erstes Capitel.

Das nun, was von den Vorgängern überliefert ist über die Seele, möge hinlänglich besprochen sein. Aufs neue aber wollen wir vom Anfange nochmals anhebend, zu bestimmen versuchen, was Seele ist, und welches ihr allgemeinster Begriff sein mag. Wir nennen nun eine Gattung des Seienden, das Wesen. Hievon aber einen Theil als Stoff, was an und für sich nicht ein bestimmtes Etwas ist; einen andern Form und Gestalt, nach welcher nun genannt wird ein Etwas; und drittens das, was aus diesen besteht. Es ist aber der Stoff Möglichkeit, die Formbestimmung aber Wirklichkeit. Und dieses zwiefach, entweder wie Wissenschaft, oder wie das Anschauen. Für Wesen aber gelten vorzugweise die Körper: diese nämlich sind Beginn von dem übrigen. — Von dem Natürlichen nun hat einiges Leben, anderes nicht. Leben aber nennen wir, die Ernährung durch sich selbst, und Wachsthum, und Abnahme. Demnach wäre jeder natürliche Körper, der theilhaftig des Lebens ist, ein Wesen; Wesen aber dergestalt, als zusammengesetzt. Weil nun der Körper ein solcher ist, da er nämlich Leben hat: so wäre nicht der Körper Seele. Nicht nämlich gehört zu dem, was ein anderes zum Grunde liegen hat, der Körper; vielmehr ist er als zum Grunde liegendes und Stoff. Es muß also die Seele Wesen sein, als Formbestimmung eines natür-

lichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat. Dieses Wesen aber ist Wirklichkeit. Dieses Körpers Wirklichkeit also. Diese aber bedeutet zweierlei: entweder so etwas wie Wissenschaft, oder wie das Anschauen. Offenbar nun hier, wie Wissenschaft. Denn in dem Dasein der Seele ist Schlaf und Wachen begriffen; es entspricht aber das Wachen dem Anschauen, der Schlaf aber dem Besitzen und nicht Thätig sein. Vorangehend aber der Entstehung nach an dem nämlichen ist die Wissenschaft. Darum ist Seele: die erste Wirklichkeit eines natürlichen Körpers, der Leben hat der Möglichkeit nach. Ein solcher aber ist, welcher gegliedert ist. Glieder aber sind auch die Theile der Pflanzen, aber durchaus einfache: z. B. das Blatt ist Bedeckung des Kelches, der Kelch aber der Frucht. Die Wurzeln aber entsprechen dem Munde: beide nämlich ziehen die Nahrung. Soll man nun etwas gemeinschaftliches von aller Seele sagen: so wäre sie die erste Wirklichkeit eines natürlichen, gegliederten Körpers. Darum auch braucht man nicht zu fragen, ob Eines die Seele und der Körper; wie auch nicht bei dem Wachs und der Form, noch überhaupt bei dem Stoffe von jedem Dinge und dem, wovon er Stoff ist. Da nämlich das Eins und das Sein vielerlei bedeutet, so ist das, was es eigentlich, die Wirklichkeit. Im Allgemeinen nun ist es gesagt, was die Seele ist: ein Wesen nämlich nach dem Begriffe. Dieß nämlich ist das Was des so beschaffenen Körpers; wie wenn ein Werkzeug ein natürlicher Körper wäre, z. B. ein Beil. Es wäre nämlich das Beilsein sein Wesen, und dieß die Seele. Nach der Trennung nämlich von dieser wäre es nicht mehr Beil, als etwa den Namen nach. So aber ist es Beil: denn nicht von einem so beschaffenen Körper ist das Was und der Begriff die Seele; sondern von einem solchen natürlichen, der Ursprung von Bewegung und Stillstand in sich hat. — Es ist aber auch in Bezug auf die Theile das Gesagte

zu betrachten. Wäre nämlich das Auge ein Thier, so wäre Seele für daſſelbe das Geſicht. Dieß nämlich iſt das Weſen des Auges nach dem Begriffe; das Auge aber Stoff des Geſichtes; ohne welchen es kein Auge giebt, als nur dem Namen nach, wie das ſteinerne und gemahlte. Es gilt alſo das hier von einem Theile geſagte von dem ganzen Körper. Denn entſprechend verhält ſich, wie der Theil zu dem Theile, ſo die ganze Empfindung zu dem ganzen empfindenden Körper als ſolchen. Es iſt aber nicht, was verloren hat die Seele, das, was die Möglichkeit zum Leben hat, ſondern das, was ſie beſitzt; der Saamen aber und die Frucht iſt der Möglichkeit nach ein ſolcher Körper. Auf die Weiſe nun, wie das Schneiden und das Sehen, ſo iſt auch das Wachen eine Wirklichkeit: wie aber das Geſicht und die Kraft des Gliedes, die Seele. Der Körper aber iſt das, was der Möglichkeit nach iſt. Aber wie das Auge der Augapfel und das Geſicht, ſo iſt auch dort die Seele und der Körper das Thier. Daß nun nicht die Seele trennbar iſt von dem Körper, oder gewiſſe Theile von ihr, falls ſie theilbar iſt, möchte wohl erhellen. Denn von einigen Theilen ſelbſt iſt ſie die Wirkſamkeit. Indeſſen hinſichtlich anderer hindert nichts; weil dieſe keines Körpers Wirklichkeiten ſind. Noch aber iſt ungewiß, ob auf dieſe Weiſe Wirklichkeit des Körpers die Seele iſt, wie ein Schiffer eines Schiffes. — Vorläufig nun mögen dieſe Beſtimmungen und Umriſſe gegeben ſein über die Seele.

Zweites Capitel.

Da nun aus dem, was zwar ungewiß, uns aber in die Augen fallender iſt, hervorgeht das Gewiſſe und dem Begriffe nach Verſtändlichere: ſo müſſen wir den Verſuch machen, noch einmal auf folgende Weiſe die Unterſuchung

über sie anzugreifen. Nicht allein nämlich, daß es so ist, muß der bestimmende Begriff aussprechen; sondern auch der Grund muß darin enthalten sein und sich kund geben. Gewöhnlich aber sind gleich Schlußsätzen die Angaben der Bestimmungen. Z. B. was ist die Quadratur? Sagt man, daß eine rechtwinkliche gleichseitige Figur gleich sei einer ungleichseitigen: so ist diese Bestimmung der Begriff eines Schlußsatzes; wer aber sagt, daß die Quadratur ist das Auffinden der mittleren Verhältnißlinie: dieser nennt den Grund des Satzes. — Wir wollen nun in unserer Untersuchung davon ausgehen, daß sich unterscheidet das Beseelte von dem Unbeseelten durch das Leben. Wenn nun auch mehrerlei bedeutet das Leben, so nennen wir doch, auch wenn nur eines hievon vorhanden ist, dieses Leben: z. B. Geist, Empfindung, Bewegung und Stillstand im Raume. Ferner die Bewegung, die in Ernährung, und Abnahme und Wachsthum besteht. Darum gelten auch die Pflanzenwesen alle für lebend: denn man sieht, daß sie in sich eine solche Anlage und Ursprung haben, wodurch sie Wachsthum und Abnahme erleiden nach den entgegengesetzten Richtungen. Denn nicht nach oben allein wachsen sie und nicht nach unten, sondern auf gleiche Weise nach beiden Richtungen und allenthalben nähren sie sich stets, und leben, so lange als sie nur Nahrung ziehen können. Es läßt sich aber dieses von dem übrigen trennen, das übrige aber nicht von diesem, bei demjenigen, was sterblich ist. Dieß zeigt sich an den Pflanzen: denn in diesen wohnt keine andre Anlage der Seele. Das Leben nun ist durch diesen Beginn in allem, was lebt, gegenwärtig. Das Thier aber ist dieses zuerst durch die Empfindung: denn auch was nicht sich bewegt, noch den Ort verändert, aber Empfindung hat, nennen wir Thier, und nicht allein lebend. Von den Sinnen aber ist zuerst in allen vorhanden das Gefühl; und wie die Ernährkraft abgetrennt werden kann von dem Gefühle und aller Sinnlich-

keit, so das Gefühl von den übrigen Sinnen. Ernährkraft aber nennen wir denjenigen Theil der Seele, dessen auch die Pflanzen theilhaftig sind; die Thiere aber zeigen sich alle als den Gefühlsinn besitzend. Aus welchem Grunde nun beides so sich verhält, werden wir später sagen. Für jetzt sei nur so viel gesagt, daß die Seele Ursprung ist von diesem genannten; und in diesem enthalten: Ernährkraft, Empfindung, Denkkraft, Bewegung. Ob aber von diesen jedes eine Seele ist oder ein Theil der Seele; und wenn ein Theil, ob dergestalt, daß er abtrennbar ist nur dem Begriffe nach, oder auch dem Raume nach, fragt sich. Von einigem nun ist es nicht schwer zu sehen; einiges aber veranlaßt Zweifel. Wie nämlich bei den Pflanzen einige zertheilt noch als fortlebend erscheinen, und abgetrennt von einander, als sei die Seele in ihnen der Wirklichkeit nach eine in jeder Pflanze, der Möglichkeit nach aber mehre: so auch sehen wir hinsichtlich der übrigen Unterschiede der Seele es sich verhalten bei den zerschnittenen Insecten. Denn sowohl Empfindung hat jeder der Theile, als auch Bewegung im Raume. Wenn aber Empfindung, so auch Einbildung und Trieb: denn wo Empfindung ist, da ist auch Schmerz und Genuß dabei; wo aber diese, nothwendigerweise auch Begierde. Hinsichtlich des Denkens aber und der Erkenntnißkraft ist es noch nicht ersichtlich; sondern es scheint dieß eine andere Gattung von Seele zu sein. Und dieses allein kann abgetrennt werden, so wie das Ewige von dem Vergänglichen. Von den übrigen Theilen aber der Seele erhellt hieraus, daß sie nicht abtrennbar sind, wie Einige sagen. Daß sie aber dem Begriffe nach verschieden sind, ist ersichtlich. Denn empfindend zu sein und fürwahrhaltend ist verschieden, dafern es auch das Empfinden von dem Fürwahrhalten ist; und eben so auch alles das übrige genannte. Es kommt aber einigen Thieren alles dieses zu, anderen einiges davon, noch anderen nur eines. Dieß

nun giebt einen Unterſchied der Thiere. Aus welchem Grunde aber, iſt ſpäter zu unterſuchen. Auf ähnliche Art verhält es ſich auch mit den Sinnen: einige nämlich haben alle, andere einige, andere nur einen den nothwendigſten, das Gefühl. Da aber das, wodurch wir leben und empfinden, zweierlei heißt, ſo wie auch das, wodurch wir erkennen; hievon aber wir das eine Erkenntniß nennen, das andere Seele (denn mit jedem von beiden ſagen wir, daß wir erkennen); auf gleiche Weiſe auch womit wir geſund ſind, einestheils Geſundheit, anderntheils mit irgend einem Theile des Körpers, oder auch dem ganzen: ſo iſt hierunter die Erkenntniß und Geſundheit eine Geſtalt und Formbeſtimmung und Begriff und wie eine Thätigkeit des Aufnehmenden, jene des der Erkenntniß, dieſe des der Geſundheit empfänglichen. Es ſcheint nämlich dem Leidenden und in einem Zuſtande begriffenen inzuwohnen die Thätigkeit des zum Thun geeigneten. Die Seele aber iſt das, wodurch wir leben und empfinden und denken zunächſt. Alſo wäre ſie auch ein Begriff und Formbeſtimmung, und nicht als Stoff und das zum Grunde liegende. Denn da dreierlei das Weſen heißt, wie wir ſagten, wovon das eine Formbeſtimmung, das andere Stoff, das dritte aus beiden: ſo iſt hievon der Stoff Möglichkeit, die Formbeſtimmung aber Wirklichkeit. Da aber, was aus beiden beſteht, ein Beſeeltes: ſo iſt nicht der Körper Wirklichkeit einer Seele, ſondern dieſe eines Körpers. Und deswegen haben diejenigen das Rechte getroffen, welchen weder ohne Körper zu ſein, noch ein Körper die Seele ſcheint. Denn ein Körper zwar iſt ſie nicht, aber von dem Körper etwas. Und deswegen iſt ſie in einem Körper gegenwärtig, und in einem Körper von beſtimmter Beſchaffenheit, und nicht, wie die Früheren in einen Körper ſie eingefügt ſein ließen, ohne zu beſtimmen, in welchen und wie beſchaffenen. Da doch auch der Augenſchein nicht zeigt, daß was ſich trifft aufgenommen werde

von was es sich trifft. So aber geht es auch dem Begriffe gemäß zu. Denn von jedem Dinge muß die Wirklichkeit in dem der Möglichkeit nach vorhandenen und dem eigenthümlichen Stoffe hervorgehn.

Drittes Capitel.

Die Anlagen der Seele nun, welche wir genannt haben, sind in einigem alle gegenwärtig, wie wir bemerkten, in einigem gewisse davon, in einigem nur eine. Anlagen aber nannten wir: Ernährendes, Empfindendes, Begehrendes, räumlich Bewegendes, Denkendes. Es kommt aber den Pflanzen zu das Ernährende allein. Anderem aber dieses und das Empfindende. Wenn aber das Empfindende, so auch das Treibende: Trieb nämlich ist Begierde, und Leidenschaft, und Wollen. Die Thiere aber haben alle einen unter den Sinnen: das Gefühl; was aber Sinn hat, das hat auch Genuß und Schmerz, und das Angenehm und Widrig; was aber dieses, auch die Begierde; denn Trieb nach dem Angenehmen ist diese. Auch Sinn der Ernährung haben sie. Das Gefühl nämlich ist Sinn der Ernährung; denn mit Trocknem und Nassem, und Warmem und Kaltem ernähren sich die Thiere alle; Sinn aber von diesem ist Gefühl. Das übrige sinnlich Wahrnehmbare aber gehört hieher nur nebenbei. Denn nichts trägt bei zur Ernährung Ton, noch Farbe, noch Geruch. Der Geschmack aber gehört zu dem was gefühlt wird: Hunger nämlich und Durst sind Begierde, und der Hunger von Warmem und Trocknem, der Durst von Nassem und Kaltem; der Geschmack aber ist gleichsam eine Versüßung von diesem. Hierüber indeß haben wir uns später zu verständigen: jetzt aber möge so viel für ausgemacht gelten, daß den Thieren, welche Gefühl haben, auch Trieb zukommt. Hinsichtlich der Einbildung

aber iſt es ungewiß; ſpäter aber wird es unterſucht werden. Einigen nun kommt nächſt dieſem zu auch das räumlich Bewegende, anderen auch das Denkende und der Geiſt, z. B. den Menſchen, und wenn es noch ſonſt etwas ſolches oder noch ausgezeichneteres giebt. — Es erhellt nun, daß auf die nämliche Weiſe Einer wäre der Begriff von Seele und von Geſtält. Weder nämlich dort giebt es Geſtalt außer dem Dreieck und was daran ſich reiht, noch hier Seele außer dem genannten. Es kann nun auch in Bezug auf die Geſtalten einen gemeinſchaftlichen Begriff geben, der auf alle paßt, eigenthümlich aber keiner Geſtalt iſt; auf gleiche Weiſe aber auch hinſichtlich der genannten Seelen. Darum iſt es lächerlich, zu ſuchen den gemeinſchaftlichen Begriff ſowohl hier als anderwärts, der von nichts unter dem, was iſt, eigenthümlicher Begriff iſt, noch der eigenthümlichen und und untheilbaren Formbeſtimmung angehört; und den ſo beſchaffenen zu übergehen. Aehnlich aber verhält ſich mit dem, was die Geſtalten, das, was die Seele betrifft. Stets nämlich iſt in dem, was der Reihe nach auf ein anderes folgt, der Möglichkeit nach gegenwärtig das Frühere; ſowohl bei den Geſtalten, als auch bei den beſeelten Weſen: wie in dem Viereck das Dreieck, in dem Empfindenden aber das Ernährende. So daß im Einzelnen aufzuſuchen iſt, welche eines jeden Seele: z. B. welche der Pflanze, und welche des Menſchen, oder des Thieres. — Aus welchem Grunde aber ſie ſich der Reihenfolge nach ſo verhalten, iſt zu unterſuchen. Ohne das Ernährende nämlich giebt es kein Empfindendes; von dem Empfinden hingegen abgetrennt iſt das Ernährende in den Pflanzen. Wiederum aber ohne das Fühlende findet keiner der andern Sinne ſtatt; Gefühl aber findet ohne die andern ſtatt: denn viele unter den Thieren haben kein Geſicht, noch Gehör, noch Geruchſinn ganz und gar. Und von denen, die Sinne haben, haben einige die Fähigkeit zur Bewegung im Raume, andere haben ſie nicht; der

letzte aber und geringste Theil, Verstand und Nachdenken. Denn welche unter den vergänglichen Wesen Verstand besitzen, diese besitzen auch alles übrige: welche aber jenes alles, diese nicht alle Verstand, sondern einige nicht einmal Einbildung; andere aber leben bloß von dieser. Was aber den erkennenden Geist betrifft, so ist sein Begriff ein anderer. Daß nun der Begriff von allem diesen auch der eigentlichste von der Seele ist, erhellt.

Viertes Capitel.

Es muß aber, wer hierüber eine Untersuchung anstellen will, angeben, worin ein jedes davon besteht: sodann dergestalt von dem, was sich daran knüpft. Wenn man aber sagen muß, was ein jedes hievon ist, wie das Denkende, oder das Empfindende, oder das Ernährende: so ist vorher noch zu sagen, was das Denken und was das Empfinden ist; denn vorangehend den Anlagen sind die Thätigkeiten und die Handlungen dem Begriffe nach. Ist aber dieß so, und muß man noch vor jenen das, was ihnen gegenüber steht, betrachten: so möchten über dieses zuerst Bestimmungen zu geben sein, aus demselben Grunde: z. B. über Nahrung, und Empfindbares, und Denkbares. Also ist zuerst über Nahrung und Entstehung zu sprechen: denn die Seele der Ernährung kommt den übrigen zu, und ist erste und allgemeinste Anlage der Seele, nach welcher das Leben in allen gegenwärtig ist. Ihre Verrichtungen aber sind, entstehen zu lassen, und die Nahrung zu gebrauchen. Natürlichste nämlich der Verrichtungen in dem Lebendigen, so vieles davon vollendet ist und nicht Bruchstück, oder die Entstehung dem Ungefähr verdankt, ist, zu zeugen ein anderes gleich ihm selbst: ein Thier ein Thier, eine Pflanze aber eine Pflanze: damit es des Ewigen und Göttlichen theilhaftig sei, so viel als

möglich. Denn Alles ſtrebt hienach, und thut dieſerwegen alles, was es der Natur gemäß thut. Das Weswegen aber iſt zwiefach: das eine das Was, das andere das Wofür. Da es nun nicht theilhaftig ſein kann des Ewigen und des Göttlichen auf ſtetige Weiſe; deswegen weil nichts von dem Vergänglichen kann Eines und Daſſelbe der Zahl nach bleiben: ſo nimmt ein jedes in ſo weit Theil, als es theilhaftig zu ſein vermag, das eine mehr, das andere minder. Und es verbleibt nicht es ſelbſt, aber gleich ihm ſelbſt; der Zahl nach zwar nicht Eines, der Formbeſtimmung nach aber Eines. [Darum gehört der Saame der Thiere und Pflanzen zu ihrer Gliederung. — Es iſt nun die Seele des lebendigen Körpers Grund und Anfang. Dieß aber kann mehrerlei heißen: allein die Seele iſt auf die drei beſtimmten Weiſen Grund. Denn ſowohl das, woher die Bewegung, iſt ſie, als das, weswegen, als auch als das Weſen der beſeelten Körper iſt die Seele Grund. Daß nun als Weſen, iſt klar: denn der Grund des Seins iſt Allem das Weſen; das Leben aber iſt dem Lebendigen das Sein; Grund aber und Anfang hievon iſt die Seele. Sodann aber iſt von dem, was der Möglichkeit nach iſt, Begriff die Wirklichkeit. — Erſichtlich aber iſt auch, daß als Weswegen Grund die Seele. Gleichwie nämlich der Geiſt eines Zweckes wegen handelt, auf dieſelbe Weiſe auch die Natur; und dieß iſt ihr Endziel. So etwas aber iſt in den Thieren die Seele der Natur nach. Denn alle die natürlichen Körper ſind Werkzeuge der Seele, wie die der Thiere, ſo auch die der Pflanzen, als wegen der Seele ſeiend. Zwiefach aber iſt das Weswegen: das Was, und das Wofür.] — Allein auch das, woher zuerſt die Bewegung in dem Raume, iſt die Seele. Nicht allen Thieren aber kommt dieſe Anlage zu. Es giebt aber auch Umbildung und Wachsthum in Bezug auf die Seele. Die Empfindung nämlich ſcheint eine Art von Umbildung zu

sein; zu empfinden aber nichts, was nicht Seele besitzt. Eben so nun verhält es sich auch mit Wachsthum und Abnahme. Denn nichts nimmt ab oder wächst auf natürliche Weise, ohne sich zu ernähren: es ernährt sich aber nichts, was nicht Theil hat am Leben. — Empedokles aber sagte nicht richtig dieß, indem er hinzusetzte, daß Wachsthum den Pflanzen zukomme, insofern sie nach unten Wurzel schlagen, darum weil die Erde so sich bewege von Natur; nach oben aber durch das Feuer eben so. Nicht richtig nämlich versteht er das Oben und das Unten: denn nicht das nämliche für alle Dinge ist das Oben und das Unten, und für das All; sondern wie der Kopf der Thiere, so die Wurzeln der Pflanzen; wenn man darf die Glieder verschiedene nennen und die nämlichen nach ihren Verrichtungen. Hiezu aber, was ist es, das zusammenhält dasjenige, was nach entgegengesetzten Richtungen sich bewegt, das Feuer und die Erde? Denn auseinandergerissen werden muß es; dafern es nichts giebt, was es verhindert: giebt es aber etwas, so ist dieß die Seele, und der Grund des Wachsens und sich Ernährens. Es halten aber Einige die Natur des Feuers schlechthin für Grund der Ernährung und des Wachsthums. Denn dieses erscheint allein unter den Körpern oder den Elementen als sich ernährend und wachsend: darum könnte man auch in den Pflanzen und in den Thieren dieß für das Wirkende ansehn. Dasselbe aber ist Mitursache zwar gewissermaßen, nicht aber schlechthin Ursache; sondern vielmehr die Seele. Denn das Wachsthum des Feuers geht ins Unbegrenzte, so lange es nur etwas Brennbares giebt; dasjenige hingegen, was von Natur zusammengesetzt ist, hat eine Grenze und Verhältniß von Größe und Wachsthum: dieses aber gehört der Seele an, und nicht dem Feuer, und dem Begriffe vielmehr, als dem Stoffe.

Da aber dieselbe Anlage der Seele ernährende und zeugende ist, so sind über die Ernährung zuerst Bestim-

mängen zu geben: denn sie unterscheidet sich von den übrigen Anlagen durch diese Verrichtung. Es scheint aber Nahrung zu sein das Entgegengesetzte dem Entgegengesetztem. Nicht alles indeß allem: sondern was von den Gegentheilen nicht allein Entstehung aus einander gegenseitig hat, sondern auch Wachsthum. Es entsteht nämlich vieles aus einander; aber nicht alles als Größe: z. B. Gesund aus Krank. Es zeigt sich aber auch nicht jedes auf dieselbe Weise einander gegenseitig Nahrung zu sein: sondern dem Feuer zwar ist das Wasser Nahrung, das Feuer aber ernährt nicht das Wasser. Bei den einfachen Körpern nun scheint es vornehmlich so sich zu verhalten, daß der eine Nahrung, der andere Ernährtes ist. Eine Bedenklichkeit aber entsteht hiebei: es sagen nämlich Einige, das Gleiche nähre sich mit dem Gleichen, und eben so wachse es auch; Andere aber, wie wir bemerkten, meinen umgekehrt, das Gegentheil mit dem Gegentheile; da nichts leiden könne das Gleiche von dem Gleichen. Die Nahrung nun verändere sich und werde gekocht; von der Veränderung aber glauben alle, sie geschehe in das Gegentheil oder das Dazwischen. Sodann erleidet die Nahrung etwas von dem, was ernährt wird; aber nicht dieses von der Nahrung; wie auch nicht der Baumeister von dem Stoffe, sondern von jenem dieser: der Baumeister nämlich geht über nur in Thätigkeit aus Unthätigkeit. Ob aber die Nahrung das letzte ist, was hinzukommt, oder das erste: darin liegt ein Unterschied. Wenn nun beides, aber einestheils unverdaut, anderntheils verdaut: so könnte man beides wohl von der Nahrung sagen. Wiefern nämlich unverdaut, so nährt sich das Gegentheil mit dem Gegentheile; wiefern aber verdaut, das Gleiche mit dem Gleichen. Also sieht man, daß auf gewisse Weise Beide sowohl richtig sprechen, als auch nicht richtig. Da aber nicht sich ernährt, was nicht theilhaftig des Lebens ist: so wäre der beseelte Körper das was

sich ernährt, wiefern er beseelt ist. Also bezieht auch die Ernährung sich auf Beseeltes, und nicht bloß nebenbei. Es ist aber verschieden, Nahrung und das was Wachsthum giebt zu sein: wiefern nämlich eine bestimmte Größe das Beseelte ist, so ist jenes ein Wachsthum verleihendes; wiefern aber ein Etwas und Wesen, Nahrung. Es behauptet nämlich sein Wesen und besteht so lange, als es sich ernährt, und veranlaßt die Entstehung nicht zwar dessen selbst, was sich ernährt, wohl aber eines solchen, wie das was sich ernährt. Denn es ist ja schon das Wesen selbst: es zeugt aber nichts sich selbst, sondern erhält sich. Also ist der so beschaffene Anfang der Seele: das Vermögen, zu behaupten das worin sie ist, wiefern es ein solches ist. Die Nahrung aber giebt ihr Veranlassung, thätig zu sein: darum vermag sie, beraubt der Nahrung, nicht zu sein. Da es aber dreierlei giebt: das Ernährte, und das womit es ernährt wird, und das Ernährende: so ist das Ernährende die ursprüngliche Seele; das Ernährte der Körper welcher sie besitzt; das aber womit ernährt wird, die Nahrung. Da nun von dem Endziele alles zu benennen wohlgethan ist, Endziel aber das Zeugen eines solchen, wie das Zeugende selbst: so wäre die ursprüngliche Seele dasjenige, welches zeugen kann etwas wie es selbst. Es ist aber das womit ernährt wird ein doppeltes, gleich wie das, womit man steuert, die Hand und das Ruder: das eine bewegend und bewegt, das andere bewegend nur. Alle Nahrung aber muß verdaut werden können; es wirkt aber die Verdauung das Warme: darum besitzt alles Beseelte Wärme. — Im Abrisse nun ist, was die Nahrung sei, gesagt worden: ausführlicher sich zu erklären über sie ist später in eigenthümlichen Abhandlungen.

Fünftes Capitel.

Nachdem wir nun dieſe Beſtimmungen gegeben, wollen wir ſprechen im Allgemeinen über alle Sinnlichkeit. Die ſinnliche Empfindung aber beſteht in dem Bewegtwerden und Leiden, wie geſagt; denn ſie gilt für eine Umbildung. Es ſagen nun Einige, daß auch das Gleiche von dem Gleichen leide. Dieſes nun, wiefern es möglich oder unmöglich, haben wir beſprochen auch in den allgemeinen Abhandlungen über das Thun und Leiden. — Man kann nun fragen, warum es nicht auch von den Sinnen ſelbſt eine ſinnliche Wahrnehmung giebt, und warum ſie ohne das Aeußere keine Empfindung hervorbringen; da doch Feuer und Erde darin iſt, und die übrigen Elemente die ſinnlich wahrgenommen werden, ſowohl ſie ſelbſt, als auch was ihnen anhängt. Es erhellt alſo, daß das Sinnliche nicht iſt der That, ſondern bloß der Anlage nach. Darum empfindet es nicht, gleichwie auch das Brennbare nicht brennt durch ſich ſelber, ohne das den Brand hervorrufende: denn ſonſt würde es ſich ſelbſt verbrennen, und nicht bedürfen deſſen, was der Wirklichkeit nach Feuer iſt. Da wir aber Empfinden in zwiefacher Bedeutung ſagen; denn ſowohl von dem, was der Anlage nach hört und ſieht, ſagen wir, es höre und ſehe, auch wenn es eben ſchlafen ſollte, als auch von dem ſchon Thätigen: ſo möchte zweierlei heißen auch der Sinn: der eine als der Anlage, der andere als der That nach. Eben ſo auch das Empfinden: das eine, welches der Anlage nach dieß iſt, das andere, welches der That nach. Zuvörderſt nun wollen wir ſo ſprechen, als ſei Daſſelbe das Leiden, und das ſich Bewegen, und das Thätigſein. Nämlich es iſt die Bewegung eine Thätigkeit; eine unvollendete jedoch, wie anderwärts geſagt worden. Alles aber leidet und wird bewegt von dem Thätigen und der That nach ſeienden. Darum leidet es gewiſſermaßen zwar von dem Gleichen,

gewiſſermaßen aber auch von dem Ungleichen, wie wir ſagten: es leidet nämlich das, was ungleich iſt; nachdem es aber gelitten hat, iſt es gleich.

Zu unterſcheiden aber iſt auch hinſichtlich der Möglichkeit und Wirklichkeit. Jetzt nämlich ſprechen wir ſchlechthin darüber. Es iſt nämlich dergeſtalt etwas erkennend, wie wir einen Menſchen erkennend nennen würden, weil der Menſch zu den erkennenden und Erkenntniß beſitzenden Weſen gehört. Wir nennen aber ferner erkennend den, der da beſitzt die Sprachwiſſenſchaft. Jeder von beiden aber iſt nicht auf die nämliche Weiſe mit einer Anlage begabt: ſondern der eine, weil die Gattung ſo beſchaffen und der Stoff, der andere, weil er durch ſeinen Willen vermögend iſt anzuſchauen, dafern nichts äußeres hindert. Der aber, welcher bereits anſchaut, iſt der Wirklichkeit nach und eigentlich erkennend dieſes A. Beide erſteren nun ſind der Möglichkeit nach Erkennende, aber der eine, wenn er durch Lernen umgebildet und mehrmals aus der entgegengeſetzten Eigenſchaft übergegangen iſt; der andere, wenn aus dem unthätigen Beſitze des Sinnes oder der Sprachwiſſenſchaft in die Thätigkeit auf andere Weiſe. Nicht einerlei aber iſt auch das Leiden: ſondern eines ein Vergehen durch das Gegentheil; das andere Erhaltung vielmehr des der Möglichkeit nach ſeienden durch das der Wirklichkeit nach ſeiende und Gleiche; dergeſtalt wie Möglichkeit ſich verhält zu Wirklichkeit. Anſchauend nämlich wird, was die Einſicht beſitzt: was entweder nicht iſt umgebildet worden — (denn in es ſelbſt ſchlägt der Zuſatz aus und in ſeine Wirklichkeit), oder wenigſtens durch eine andere Gattung von Umbildung. Darum verhält es ſich nicht richtig, zu ſagen, daß das Denkende, indem es denkt, ſich umbilde: gleichwie auch nicht, daß der Baumeiſter, indem er baut. Dasjenige nun, was zur Wirklichkeit führt aus dem Sein der Möglichkeit nach mittelſt des Denkens und Sinnens, muß nicht Belehrung, ſondern

mit einem andern Namen genannt werden. Von demjenigen aber, was aus seinem Sein der Möglichkeit heraus lernt und Erkenntniß annimmt von dem der Wirklichkeit nach seienden und Lehrenden, sollte man entweder nicht sagen, es leide, (wie bemerkt), oder aber zwei Arten von Umbildung annehmen: den Uebergang in die verneinenden Zustände, und den in die Eigenschaften und die Naturbeschaffenheit. — Von dem Sinnlichen aber geschieht die erste Veränderung durch das Erzeugende. Sobald es nämlich geboren ist, besitzt es, gleichwie Erkenntniß, so auch die Empfindung. Und die der That nach versteht man eben so, wie die Anschauung: der Unterschied aber ist, daß von dem einen das, was die Thätigkeit hervorbringt, äußerlich ist: das Sichtbare und das Hörbare, und eben so auch das übrige Empfindbare. Grund hievon ist, daß die Empfindung, welche es der That nach ist, auf das einzelne, die Erkenntniß aber auf das allgemeine geht: dieses aber ist gewissermaßen in der Seele selbst. Darum, zu denken steht in eines jeden Willkühr, zu empfinden aber nicht: es muß nämlich gegenwärtig sein das Empfindbare. Eben so nun verhält sich dieß auch mit den Erkenntnissen der empfindbaren Dinge, und aus demselben Grunde; weil das Empfindbare zu dem Einzelnen und dem Aeußerlichen gehört. Doch hierüber sich zu verbreiten, möchte später noch einmal die Zeit sein: jetzt aber sei so viel ausgemacht, daß nicht einerlei das, was der Möglichkeit nach seiend heißt, sondern das eine, wie wir von dem Knaben sagen würden, er könne ein Heer führen, das andere aber wie von dem Erwachsenen, eben so es sich verhält mit dem Sinnlichen. Da nun keinen Namen hat dieser Unterschied, ausgemacht aber davon ist, das es verschieden ist: so muß man brauchen das Leiden und Umgebildet werden als eigentliche Benennungen. — Das Empfindende aber ist der Möglichkeit nach ein solches, wie das Empfindbare der Wirklichkeit nach, wie gesagt. Es leidet

nun nicht, indem es gleich ist; hat es aber gelitten, so wird es gleich und ist wie jenes.

Sechstes Capitel.

Zu sprechen nun ist in Bezug auf jeden Sinn von dem Empfindbaren zuerst. Es heißt aber das Empfindbare dreierlei: worunter wir von zweien sagen, daß wir an und für sich es empfinden; von einem aber, nebenbei. Von den zweien aber ist das eine eigenthümlich einem jeden Sinne; das andere gemeinschaftlich allen. Ich nenne aber eigenthümlich, was man nicht mit einem andern Sinne zu empfinden vermag, und worüber man sich nicht täuschen kann: wie Gesicht in Bezug auf Farbe, und Gehör auf Ton, und Geschmack auf Speise; das Gefühl aber hat mehre Unterschiede. Aber jeder urtheilt hier über dieses, und irrt sich nicht, daß es Farbe, noch daß es Ton, sondern darüber, was das Gefärbte, oder wo; oder was das Tönende, oder wo. Was nun so beschaffen, heißt eigenthümlich einem jeden; gemeinschaftlich aber: Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt, Ausdehnung. Dergleichen nämlich ist keinem eigenthümlich, sondern gemeinschaftlich allen. Denn sowohl dem Gefühl ist eine Bewegung vernehmbar, als auch dem Gesicht. — An und für sich nun ist empfindbar dieses; nebenbei aber heißt empfindbar, z. B. wenn das Weiße wäre des Diares Sohn. Nebenbei nämlich empfindet man dieses: weil dem Weißen dieses anhängt, welches man empfindet. Darum auch leidet nichts von dem, was dergestalt empfindbar ist, als solchem. Unter dem aber, was an und für sich empfindbar ist, ist das Besondere eigentlich Empfindbares, und das, worauf das Wesen eines jeden Sinnes sich von Natur bezieht.

Siebentes Capitel.

Wovon nun das Geſicht dieß iſt, dieſes iſt ſichtbar. Sichtbar aber iſt die Farbe, und etwas, das ſich durch den Begriff bezeichnen läßt, aber keinen Namen hat: es wird aber klar werden was wir meinen, im Fortgange vornehmlich. Das Sichtbare nämlich, wovon wir ſprechen, iſt Farbe. Dieß aber iſt das, was auf dem an und für ſich Sichtbaren iſt: an und für ſich aber, nicht dem Begriffe nach, ſondern wiefern es in ſich ſelber hat den Grund der Sichtbarkeit. Alle Farbe aber hat das Vermögen zu bewegen das der That nach Durchſichtige: und darin beſteht ihre Natur. Darum iſt nichts ſichtbar ohne Licht, ſondern durchgängig jede Farbe iſt im Lichte ſichtbar. Deswegen iſt von dem Lichte zuerſt zu ſagen, was es iſt. — Es giebt alſo etwas Durchſichtiges. Durchſichtig aber nenne ich, was zwar ſichtbar iſt, nicht aber an und für ſich ſichtbar, ſondern durch eine fremde Farbe. So etwas aber iſt Luft und Waſſer, und vieles von dem Feſten. Denn nicht als Waſſer, noch als Luft iſt es durchſichtig: ſondern weil dieſelbe Natur gegenwärtig iſt in dieſen beiden, und in dem unvergänglichen Körper, der oben iſt. Licht aber iſt die Thätigkeit dieſes Durchſichtigen als Durchſichtigen. Worin aber dieſes der Möglichkeit nach iſt, darin auch die Finſterniß. Das Licht aber iſt gleichſam Farbe des Durchſichtigen, wenn es der Wirklichkeit nach durchſichtig iſt durch Feuer, oder ſo etwas wie der obere Körper. Denn auch in dieſem iſt etwas gegenwärtig, welches Eines und Daſſelbe iſt. Was nun das Durchſichtige, und was das Licht, iſt geſagt worden: daß es weder Feuer, noch überhaupt Körper, noch Ausfluß irgend eines Körpers, (denn alsdann wäre es eine Art Körper): ſondern von Feuer oder von ſo etwas die Gegenwart in dem Durchſichtigen. Nicht nämlich können zwei Körper zugleich in dem Nämlichen ſein. Es

gilt nun das Licht als entgegengesetzt der Finsterniß; es ist aber die Finsterniß, die Beraubung solcher Eigenschaft in dem Durchsichtigen: also erhellt, daß auch die Gegenwart hievon das Licht ist. Und nicht richtig sagt Empedokles, oder wenn noch sonst jemand so gesprochen hat, als bewege sich das Licht, und komme zwischen die Erde und das was sie umgiebt, bleibe aber dann uns unbemerkt. Dieß nämlich ist sowohl gegen die Wahrheit in dem Begriffe, als auch gegen die Erscheinungen. Denn in einem kleinem Raume könnte es allenfalls unbemerkt bleiben; von dem Aufgange aber zu dem Untergange ist das Unbemerktbleiben eine gar starke Voraussetzung. Es ist nun der Farbe empfänglich das Farblose, des Tones aber das Tonlose. Farblos aber ist das Durchsichtige, und das Unsichtbare, oder das mit Mühe Sichtbare, wie da scheint das Finstere. Ein solches nun ist das Durchsichtige zwar, aber nicht wenn es der Wirklichkeit nach durchsichtig ist, sondern wenn der Möglichkeit nach. Dieselbe Wesenheit nämlich ist bald Finsterniß, bald Licht. Nicht aber alles ist sichtbar im Lichte, sondern nur von jedem die eigenthümliche Farbe. Einiges nämlich wird in dem Lichte nicht gesehen, in der Finsterniß aber bringt es Empfindung hervor: wie das Feurig erscheinende und Leuchtende; man hat aber dafür keinen einzelnen Namen; z. B. Erdschwamm, Horn, Fisch-Köpfe und Schuppen und Augen. Aber von nichts hierunter sieht man die eigenthümliche Farbe: durch welchen Grund jedoch es gesehen wird, gehört einer andern Untersuchung an. Für jetzt aber ist so viel ersichtlich, daß dasjenige, was im Lichte gesehen wird, Farbe ist. Darum wird es auch nicht gesehen ohne Licht: darin nämlich besteht für dasselbe das Farbesein, daß es in Bewegung zu setzen fähig ist das der That nach Durchsichtige; die Wirklichkeit aber des Durchsichtigen ist Licht. Dieß nun zeigt sich hieran deutlich. Wenn man nämlich das, was Farbe hat, unmittelbar auf das Gesicht

legt, so wird man es nicht sehen: sondern die Farbe setzt in Bewegung das Durchsichtige, wie die Luft; von diesem aber, welches ein stetiges ist, wird bewegt das Sinnwerkzeug. Denn nicht richtig spricht Demokritus, wenn er meint, daß, wenn leer würde, was dazwischen ist, man genau es sehen würde, auch wenn eine Ameise in dem Himmel wäre. Dieß nämlich ist unmöglich. Denn dadurch, daß etwas erleidet der Sinn, erfolgt das Sehen. Von der gesehenen Farbe nun selbst kann es nichts erleiden: es bleibt also übrig, daß von dem dazwischen. Also muß nothwendig etwas dazwischen sein. Entstünde aber ein Leeres, so würde, geschweige daß genauer, vielmehr gar nichts mehr gesehen werden. Aus welchem Grunde nun die Farbe muß im Lichte gesehen werden, ist gesagt worden. Feuer aber wird in beiden gesehen, sowohl in der Finsterniß, als auch in dem Lichte. Auch dieses mit Nothwendigkeit: denn das Durchsichtige wird durch dieses durchsichtig. Das nämliche ist auch von dem Tone und Geruche zu sagen. Keines nämlich von diesen bringt durch Berührung des Sinnwerkzeuges die Empfindung hervor; sondern von dem Geruche und Tone wird, was dazwischen ist in Bewegung gesetzt, von diesem aber jedes der beiden Sinnwerkzeuge. Wenn man aber auf das Sinnwerkzeug selber setzen wollte das Tönende oder das Riechende, so würde es keine Empfindung hervorbringen. Mit Gefühl nun und Geschmack verhält es sich eben so, obwohl es nicht so scheint: aus welchem Grunde aber, wird später klar werden. Was aber dazwischen ist, ist bei den Tönen zwar Luft, bei dem Geruche aber ein Namenloses. Es ist nämlich ein gewisser gemeinschaftlicher Zustand bei Luft und Wasser, wie das Durchsichtig für Farbe, so für das was Geruch hat, welcher in diesen beiden vorhanden ist. Denn man sieht, daß auch die im Wasser lebenden Thiere Geruchsinn haben. Allein der Mensch und die Landthiere, welche Athem holen, können

nicht riechen, ohne zu athmen. Der Grund auch hievon soll später gesagt werden.

Achtes Capitel.

Jetzt nun wollen wir zuerst über Ton und Gehör Bestimmungen geben. Es ist aber zwiefach der Ton: der eine eine Wirklichkeit, der andere eine Möglichkeit. Von einigem nämlich sagen wir, es habe keinen Ton, wie Schwamm, Wolle; von anderem, es habe einen, wie Erz und alles Feste und Glatte; weil es tönen kann. Dies aber heißt: zwischen sich und dem Gehöre hervorbringen einen Ton der That nach. Es geschieht aber der Ton der That nach stets von etwas, auf etwas, und in etwas. Ein Schlag nämlich ist es, der ihn hervorruft. Darum kann auch nicht durch eines allein ein Ton entstehen: denn ein anderes ist das Schlagende und das Geschlagene. Also tönt das Tönende auf etwas. Schlag aber ist nicht ohne räumliche Bewegung. Wie wir aber sagten, nicht Schlag von was es sich trifft, ist der Ton. Denn keinen Ton ruft hervor Wolle, wenn sie zusammengestoßen oder geschlagen wird; sondern Erz, und was glatt und hohl ist. Das Erz, weil es glatt ist; das Hohle aber verursacht durch die Zurückbrechung viele Schläge nach dem ersten, indem nicht herauskommen kann das in Bewegung gesetzte. Ferner hört man in Luft und Wasser, aber schwächer. Nicht aber ist des Tones mächtig die Luft, noch das Wasser; sondern es muß von festen Körpern ein Schlag geschehen auf einander und auf die Luft. Dieß aber findet statt, wenn stehen bleibt, indem sie geschlagen wird die Luft, und nicht auseinander fließt. Darum, wenn man schnell und stark schlägt, tönt sie: denn es muß zuvorkommen die Bewegung des Schlagenden der Zerstreuung der Luft; wie wenn man einen Haufen oder eine Schicht

Sand ſchlägt, indem ſie ſich ſchnell bewegt. Wiederhall aber entſteht, wenn von der Luft, die Eins wird durch das Gefäß, welches ſie begrenzt und zu zerſtieben verhindert, wieder die Luft weggetrieben wird wie ein Ball. Es ſcheint aber ſtets ſtatt zu finden ein Wiederhall, aber nicht vernehmlich: weil es ſich verhält mit dem Tone, wie mit dem Lichte. Das Licht nämlich wird ſtets zurückgebrochen. Denn ſonſt wäre nicht allenthalben Licht, ſondern Finſterniß, außerhalb deſſen, was von der Sonne beſchienen wird. Aber nicht alſo wird es zurückgebrochen, wie von Waſſer, oder Erz, oder auch einem andern glatten Körper: darum macht es Schatten, nach welchem wir das Licht beſtimmen. Das Leere aber heißt mit Recht mächtig des Hörens: denn für ein Leeres gilt die Luft; dieſe aber iſt es, welche hören macht, wenn ſie in Bewegung geſetzt wird als eine ſtetige und einige. Aber weil ſie locker iſt, hallt ſie nicht; dafern nicht etwas Glattes da iſt, welches geſchlagen wird. Dann aber wird ſie Eine zugleich, wegen der Fläche: denn Eine iſt auch die Fläche des Glatten. Tonerregend nun iſt, was zu bewegen vermag die durch Stetigkeit einige Luft bis an das Gehör. Das Gehör aber iſt gleicher Natur mit der Luft: weil es aber in der Luft iſt, wird es durch die äußerliche Bewegung innerlich bewegt. Darum alſo hört nicht allenthalben das Thier, noch dringt überall hin die Luft: denn nicht überall enthält Luft der zu bewegende und beſeelte Theil, wie der Augapfel die Feuchtigkeit. Die Luft ſelbſt nun iſt tonlos wegen ihrer Zerſtiebbarkeit; wenn ſie aber verhindert wird zu zerſtieben, ſo iſt ihre Bewegung Ton. Sie iſt aber in die Ohren hineingebaut, damit ſie, indem ſie unbeweglich bleibt, zugleich deutlich empfinde alle Unterſchiede der Bewegung. Darum nun hören wir auch in dem Waſſer, weil es nicht hineinkommt zu der darin enthaltenen Luft ſelber; ja nicht einmal in das Ohr wegen der Wirbel. Wenn aber die-

ſes geſchieht, ſo hört es nicht; auch nicht wenn die harte Haut erkrankt, ſo wie auch die Haut über dem Auge, wenn ſie erkrankt. Es iſt auch ein Zeichen, ob man hört oder nicht, wenn ſtets rauſcht das Ohr, wie das Horn. Denn die Luft in den Ohren bewegt ſich ſtets auf eine eigenthümliche Art: aber der Ton iſt etwas ihm fremdes und nicht eigenes. Und darum ſagt man, man höre mit dem Leeren und Rauſchenden; weil wir mit demjenigen hören, was eine auf beſtimmte Weiſe geſtaltete Luft enthält. — Es fragt ſich aber, ob tönt das, was ſchlägt, oder das, was geſchlagen wird, oder auch beides, aber auf verſchiedene Weiſe? Es iſt nämlich der Ton Bewegung desjenigen, was bewegt werden kann auf dieſe Weiſe wie das, was abſpringt von dem Glatten, wenn man es darauf wirft. Nicht alles nun, wie geſagt, tönt, wenn es geſchlagen wird und ſchlägt; wie wenn mit einer Nadel eine Nadel ſchlägt: ſondern es muß das, was geſchlagen wird, eben ſein, ſo daß die Luft in Maſſe abſpringt und erſchüttert wird.

Die Unterſchiede nun des Tönenden zeigen ſich in dem, was der That nach Ton iſt. Denn wie man ohne Licht nicht ſieht die Farben, ſo auch nicht ohne Ton das Scharfe und das Dumpfe. Dieß aber heißt ſo durch Uebertragung von ſolchem, was durch den Gefühlſinn vernehmbar. Das Scharfe nämlich ſetzt den Sinn in wenig Zeit in ſtarke Bewegung; das Dumpfe in vieler in ſchwache. Und alſo nicht iſt ſchnell das Scharfe, das Dumpfe langſam: ſondern es wird von dem einen durch Schnelligkeit die Bewegung eine ſolche, von dem andern durch Langſamkeit. Und es ſcheint ſich entſprechend zu verhalten, wie das für den Gefühlſinn Scharfe und Stumpfe. Das Scharfe nämlich ſchneidet gleichſam, das Stumpfe ſtößt gleichſam, indem es bewegt, jenes in wenig, dieſes in vieler Zeit. Alſo trifft ſich dieß nebenbei, daß das eine ſchnell, das andere langſam iſt.

Ueber den Ton nun sei so viel ausgemacht. Die Stimme aber ist ein Ton von Beseeltem. Denn das Unbeseelte hat keine Stimme, sondern nur der Aehnlichkeit nach wird ihm solche zugeschrieben; wie der Flöte und der Leier, und was sonst unter dem Unbeseelten bestimmten Umfang hat, und Melodie, und Articulation. Es scheint nämlich so, als habe auch die Stimme dieses. Viele aber unter den Thieren haben keine Stimme: namentlich die blutlosen, und von denen mit Blut, die Fische. Und dieß hat wohl seinen Grund, wenn eine Bewegung der Luft ist der Ton. Aber diejenigen, denen man Stimme zuschreibt, wie die Fische in dem Achelous, geben einen Ton mit den Kiemen oder etwas anderem dieser Art. Stimme aber ist Ton eines Thieres, und nicht mit jedem zufälligen Theile: sondern weil alles nur tönt, indem etwas schlägt, und auf etwas und in etwas; dieses aber Luft ist: so möchte mit Grund wohl Stimme zukommen nur dem, was die Luft aufnimmt. Denn es macht somit von dem, was Athem holt, die Natur einen doppelten Gebrauch, gleichwie von der Zunge zu dem Geschmack und der Sprache; worunter der Geschmack etwas nothwendiges ist, und darum auch mehren zukommt, die Rede aber der Zierde wegen: so auch von dem Athem theils zu der inneren Wärme, wie dieß nothwendig ist, (der Grund aber wird anderwärts gesagt werden) — theils zu der Stimme, damit es eine Zierde gebe. — Werkzeug aber ist für das Athemholen die Luftröhre. Eben dazu aber dient auch dieses Glied: die Lunge: durch dieses Glied nämlich haben die meiste Wärme die Landthiere unter den übrigen. Es bedarf aber des Athmens auch der Ort unmittelbar um das Herz. Darum muß beim Athemholen hereindringen die Luft: also ist der Schlag der eingeathmeten Luft durch die Seele in diesen Theilen gegen die sogenannte Luftröhre, Stimme. Denn nicht aller Ton eines Thieres ist Stimme, wie wir sagten; man kann nämlich auch mit der Zunge tönen,

wie die Hustenden: sondern es muß beseelt sein das Schlagende, und mit einer gewissen Einbildung. Denn ein Ton, der Bedeutung hat, ist die Stimme. Und nicht von der eingeathmeten Luft, wie der Husten, sondern mit dieser schlägt sie die in der Luftröhre befindliche gegen diese an. Man sieht dieß daran, daß man nicht sprechen kann, indem man einathmet oder ausathmet, sondern nur indem man den Athem anhält: denn man setzt dieses in Bewegung, wenn man anhält. Es ist nämlich ersichtlich, auch warum die Fische ohne Stimme sind: sie haben nämlich keine Kehle. Dieses Glied aber haben sie nicht, weil sie keine Luft aufnehmen, noch Athem holen. Allein die da sagen, daß die Fische Stimme haben, sind im Irrthum. Aus welchem Grunde nun, gehört einer andern Betrachtung an.

Neuntes Capitel.

Ueber den Geruch aber und den Geruchsinn ist minder leicht, etwas auszumachen, als über das Bisherige. Denn es ist nicht deutlich, was für ein Ding der Geruch ist, so wie der Ton, oder das Licht, oder die Farbe. Grund davon ist, weil dieser Sinn bei uns nicht scharf ist, sondern schlechter als bei vielen Thieren. Schwach nämlich nur kann der Mensch riechen, und nichts von dem, was Geruch hat empfinden ohne Unannehmlichkeit oder Annehmlichkeit, weil nicht scharf ist das Sinnwerkzeug. Es ist aber zu schließen, daß eben so, was blöde Augen hat, die Farben empfindet, und daß ihm nicht durchaus vernehmlich sind die Unterschiede der Farben, außer insofern sie Furcht erwecken oder nicht. Eben so nun empfindet die Gerüche das Geschlecht der Menschen. Es scheinen sich nämlich entsprechend zu verhalten zu dem Geschmacke und gleich die Ar-

sen der Speisen, mit denen des Geruchs. Aber deutlicher ist uns der Geschmack, darum, weil er eine Art von Gefühl, dieser Sinn aber bei den Menschen der schärfste ist. In Bezug auf die andern nämlich bleibt er hinter vielen der Thiere zurück; in Bezug auf das Gefühl aber empfindet er um vieles schärfer als die übrigen. Darum auch ist er das klügste unter den Thieren. Dieß zeigt sich daran, daß auch innerhalb des Geschlechtes der Menschen nach diesem Sinne die Wohlbegabten und Schlechtbegabten sich unterscheiden, aber nach keinem andern. Die von hartem Fleische nämlich sind schlechtbegabt in Bezug auf die Denkkraft; die von weichem Fleische hingegen wohlbegabt. Es sind nun, wie die Speisen für den Geschmack, die eine süß, die andere bitter, so auch die Gerüche. Aber einiges hat entsprechend Geruch und Geschmack, anderes entgegengesetzt: ich meine nämlich so, wie süßen Geruch und süßen Geschmack. Eben so giebt es auch einen bittern, und herben, und scharfen, und öhligen Geruch. Allein wie wir sagten, weil nicht vollkommen deutlich sind die Arten der Gerüche, wie die des Geschmacks, so haben sie von diesen die Namen erhalten nach einer Aehnlichkeit der Dinge: der süße von der Kresse und dem Honig, der bittere von dem Thymian und dergleichen; auf die nämliche Weise auch bei den andern. Ferner, wie Gehör und jeder andere Sinn, jener von dem Hörbaren und Unhörbaren, ein anderer von dem Sichtbaren und Unsichtbaren es ist; so auch der Geruch von dem Riechbaren und Unriechbaren. Unriechbar aber ist das eine, insofern es überhaupt keinen Geruch haben kann, das andere, insofern es geringen und schwachen hat. Auf gleiche Weise sagt man auch das Schmeckbare und Unschmeckbare. Es geschieht aber auch der Geruch durch ein Mittleres, wie durch Luft oder Wasser. Denn auch die Wasserthiere scheinen Geruch zu empfinden; auf gleiche Weise aber sowohl die Thiere mit Blut, als auch die ohne Blut, wie auch die in der Luft:

denn auch von diesen kommen einige von fern herbei, durch den Geruch angereizt. Darum erscheint es auch als zweifelhaft, ob alle übrigen zwar auf gleiche Weise riechen; der Mensch allein nur einathmend; nicht einathmend aber, sondern ausathmend oder anhaltend den Athem nicht riecht, weder in der Ferne, noch in der Nähe, noch selbst wenn er etwas in die Nase hineinlegt. Und daß etwas, auf das Sinnwerkzeug selbst gelegt, nicht empfunden wird, ist gemeinschaftlich allen; nur zu empfinden aber bei dem Einathmen eigenthümlich den Menschen. Dieß nun erhellt aus Versuchen. Es müßten nämlich die Thiere ohne Blut, weil sie nicht einathmen, irgend einen anderen Sinn haben außer den genannten. Allein dieß ist unmöglich, dafern sie den Geruch empfinden. Die Empfindung nämlich des Riechbaren, und des Uebelriechenden und Wohlriechenden, ist Geruch. Sodann scheinen sie auch verletzt zu werden durch dieselben heftige Gerüche, durch welche die Menschen; wie durch Erdpech, Schwefel und dergleichen. Riechen also müssen sie, aber ohne einzuathmen. Es scheint aber bei den Menschen dieser Sinn abzuweichen von den übrigen Thieren, gleichwie die Augen von denen der Hartäugigen. Jene nämlich haben zur Umschließung und gleichsam Bedeckung die Augenlieder; und wenn man diese nicht bewegt und heraufzieht, so sieht man nicht: die harten Augen aber haben nichts dergleichen, sondern sehen sogleich, was vorgeht in dem Durchsichtigen. So nun scheint auch das Werkzeug des Geruchsinnes bei diesen unbedeckt zu sein, wie das Auge; bei denen aber, welche die Luft aufnehmen, eine Decke zu haben, welche beim Einathmen weggezogen wird, indem sich erweitern die Adern und die freien Zwischenräume. Und deswegen riecht, was Athem holt, nicht in dem Nassen: denn es muß beim Riechen einathmen: dieß aber kann es in dem Nassen nicht thun. Es gehört aber der Geruch dem Trocknen an, wie der Ge-

ſchmack dem Naſſen: das Geruchwerkzeug aber iſt der Anlage nach ein ſolches.

Zehntes Capitel.

Das Schmeckbare aber iſt etwas Fühlbares. Und dieß iſt der Grund davon, daß es nicht empfunden wird durch einen mittleren fremden Körper: denn auch bei dem Gefühle iſt dieß nicht der Fall. Und der Körper, worin die Speiſe, iſt das Schmeckbare in Naſſem als Stoff: dieß aber iſt etwas Fühlbares. Darum würden wir auch, wenn wir in Waſſer wären, das hineingeworfene Süße empfinden. Nicht aber entſtände uns die Empfindung durch das Mittlere, ſondern dadurch, daß etwas in das Naſſe gemiſcht iſt; wie bei dem Getränke. Die Farbe aber wird nicht ſo geſehen durch eine Miſchung, noch durch die Ausflüſſe. Als das Mittlere nun giebt es nichts; wie aber Farbe das Sichtbare, ſo iſt das Schmeckbare die Speiſe. Nichts aber bringt Empfindung der Speiſe hervor ohne Näſſe; ſondern es hat der That oder Anlage nach Näſſe: z. B. das Salz; leicht ſchmelzbar nämlich iſt dieſes, und zuſammenſchmelzend die Zunge. Wie aber auch das Geſicht ſich bezieht auf das Sichtbare und das Unſichtbare (die Finſterniß nämlich iſt unſichtbar; es unterſcheidet aber auch dieſe das Geſicht); ferner auf das Allzuhelle; denn auch dieſes iſt unſichtbar, auf andere Weiſe aber als die Finſterniß; eben ſo auch das Gehör auf Ton und Stille, wovon das eine hörbar, das andere unhörbar, und auf ſtarken Ton, wie das Geſicht auf das Helle (denn wie der geringe Ton unhörbar auf gewiſſe Weiſe, ſo auch der große und ſtarke); Unſichtbar aber heißt einiges ganz und gar, wie auch bei anderem das Unmögliche, anderes, inſofern es, obgleich dazu geſchaffen, es doch nicht, oder unvollkommen beſitzt,

wie man ohne Fuß oder ohne Been heißt; so nun auch der Geschmack auf das Schmeckbare und Unschmeckbare; dieß aber ist, was eine geringe und schwache Speise hat, und die den Geschmack verdirbt. Es scheint aber Ursprung das Trinkbare und nicht Trinkbare. Denn ein Geschmack ist beides: aber das eine ein übler und den Geschmack verderbender, das andere der Natur gemäß. Es ist aber gemeinschaftlich dem Gefühl und Geschmack das Trinkbare. Da aber naß ist das Schmeckbare, so darf das Sinnwerkzeug weder naß sein der That nach, noch unfähig, naß zu werden. Denn es leidet der Geschmack von dem Schmeckbaren als Schmeckbarem. Es muß also naß werden, da es naß werden kann ohne verlecht zu werden, aber noch nicht naß ist, das Sinnwerkzeug des Geschmacks. Man sieht aber dieß daran, daß weder wenn sie ganz trocken ist, die Zunge empfindet, noch wenn allzu naß. Dieß nämlich wird zum unmittelbaren Gefühl des Nassen: wie wenn, nachdem man zuvor etwas Starkschmeckendes gekostet hat, man darauf von etwas anderem kostet; und wie den Kranken alles bitter scheint, weil sie die Zunge als erfüllt von solcher Nässe empfinden. — Die Arten aber der Speisen sind, gleichwie auch bei den Farben, einfache, die Gegentheile, das Süße und das Bittere; daran grenzend aber an das eine das Oehlige, an das andere das Salzige; zwischen diesen das Beißende, und Saure, und Herbe, und Scharfe. Ungefähr nun dieß scheinen die Unterschiede der Speisen zu sein. So daß das Schmeckende ist, was der Möglichkeit nach ein solches; das Schmeckbare, was jenes der Wirklichkeit nach dazu macht.

Eilftes Capitel.

Ueber das Fühlbare nun und Gefühl iſt Daſſelbe zu ſagen. Wenn nämlich das Gefühl nicht ein Sinn iſt, ſondern mehre, ſo muß auch das Fühlbare mehrerlei Empfindbares ſein. Es läßt ſich indeſſen zweifeln, ob mehre ſind, oder einer; und welches das Sinnwerkzeug, das das Fühlbare zu fühlen vermag: ob das Fleiſch, und bei anderem das, was dieſem entſpricht, oder nicht. Allein dieſes zwar iſt das Mittlere: das unmittelbare Sinnwerkzeug aber iſt ein anderes inwendig. — Aller Sinn nämlich ſcheint auf einen einzelnen Gegenſatz ſich zu beziehen, wie Geſicht auf Weiß und Schwarz, und das Gehör auf Hoch und Tief, und Geſchmack auf Bitter und Süß. In dem Fühlbaren hingegen ſind viele Gegenſätze: Warm, Kalt; Trocken, Naß; Hart, Weich; und anderes dergleichen. Es giebt nun wohl eine Antwort auf dieſen Zweifel: daß nämlich auch bei den andern Sinnen mehre Gegenſätze ſind; wie in der Stimme nicht nur Höhe und Tiefe, ſondern auch Stärke und Schwäche, und Sanftheit und Rauheit der Stimme, und ähnliches dergleichen; es giebt aber auch bei den Farben andere ſolche Unterſchiede. Allein was das zum Grunde liegende iſt, wie für das Gehör der Ton, ſo für das Gefühl, iſt nicht ganz deutlich. Ob aber das Sinnwerkzeug inwendig iſt, oder nicht, ſondern ſogleich das Fleiſch, ſcheint nicht dadurch entſchieden zu werden, daß die Empfindung erfolgt gleich bei dem Anrühren. Denn auch wenn man über das Fleiſch etwas hinwegziehen wollte, wie eine Oberhaut, ſo würde es auf gleiche Weiſe die Empfindung ſogleich bei dem Berühren wahrnehmen; obgleich offenbar nicht hierin das Sinnwerkzeug iſt. Wenn es aber gar zuſammenwachſen könnte, ſo würde noch ſchneller hindurchdringen die Empfindung. Darum auch ſcheint ein ſolcher Theil des Körpers ſich ſo zu verhalten, wie wenn nach allen Seiten an uns ange-

wachsen wäre die Luft. Es würde nämlich dann scheinen, als ob wir mit Einem nur empfänden sowohl Ton, als Farbe, als Geruch. So aber, weil es am Tage liegt durch welches Mittel die Bewegungen geschehen, sieht man, daß die genannten Sinnwerkzeuge verschiedene sind. Bei dem Gefühle hingegen ist dieß jetzt undeutlich. Denn aus Luft zwar und Wasser kann nicht bestehen der beseelte Körper: denn es bedarf eines Ersten. Es bleibt also übrig, daß er gemischt sei aus Erde und jenem; welcher Art das Fleisch, und was ihm entspricht sein mag. [Aller Sinn nämlich geht durch ein Mittleres, und auch das Gefühl]. Also muß auch der Körper als ein Mittleres dem Fühlenden angewachsen sein, durch welchen die Empfindungen hindurchgehen, die da mehre sind. Es zeigt aber, daß sie mehre sind, das Gefühl an der Zunge. Alles Fühlbare nämlich empfindet man an demselben Gliede; und auch die Speise. Wenn nun auch das übrige Fleisch die Speise empfände, so würde es scheinen, als sei ein und derselbe Sinn der Geschmack und das Gefühl; so aber gelten sie für zweierlei, weil ihre Beziehung nicht gegenseitig ist. — Man könnte nun zweifeln, wenn aller Körper Tiefe hat: dieß aber ist die dritte Ausdehnung; welche zwei Körper aber einen zwischen sich haben, diese einander nicht berühren können; das Nasse nun nicht ohne Körper ist, noch das Feuchte, sondern nothwendig Wasser ist, oder Wasser hat; was aber einander berührt, ohne daß trocken die Spitzen sind, nothwendig Wasser hat zwischen sich, von welchem erfüllt sind seine äußersten Theile. Ist nun dieses wahr, so kann nicht eines das andere berühren im Wasser. Auf dieselbe Weise auch in der Luft: denn gleichergestalt verhält sich die Luft zu dem, was in ihr, wie das Wasser zu dem, was in ihm dem Wasser: es bleibt aber jenes uns leichter unbemerkt, wie den Wasserthieren, wenn etwas Feuchtes ein Feuchtes berührt. Erfolgt nun bei allem auf gleiche Weise die

Empfindung, oder bei verschiedenem auf verschiedene, wie es gegenwärtig scheint? Der Geschmack nämlich und das Gefühl durch Berührung, die übrigen aber von fern. Dem aber ist nicht so: sondern auch das Harte und das Weiche empfinden wir durch anderes hindurch; gleichwie auch das Tönende, und das Sichtbare, und das Riechbare. Aber jenes von fern, dieses von nahe her: darum bleibt es unbemerkt, daß wir alles durch ein Mittleres hindurch wahrnehmen. Aber hiebei bleibt es unbemerkt; da doch, wie wir auch vorhin hörten, auch wenn wir durch eine Oberhaut hindurch alles Fühlbare wahrnähmen, von der es verborgen bliebe, daß sie dazwischen liegt, wir uns eben so verhalten würden, wie jetzt in dem Wasser und der Luft. Wir glauben nämlich die Dinge zu berühren, und daß nichts dazwischen sei. Allein es unterscheidet sich das Fühlbare von dem Sichtbaren und dem Tönenden dadurch, daß wir dieses zwar empfinden indem das, was in der Mitte ist, auf uns thätig ist; das Fühlbare aber nicht durch das Mittlere, sondern zugleich mit dem Mittleren, wie wer durch einen Schild geschlagen wird. Nicht nämlich der Schild stößt, indem er geschlagen wird, sondern beide zugleich trifft der Schlag. Ueberhaupt aber scheint das Fleisch und die Zunge, wie die Luft und das Wasser zu dem Gefühl und dem Gehör und dem Geruch sich verhalten, so sich zu verhalten zu diesem Sinnwerkzeuge, wie jedes von jenem. Sollte aber das Sinnwerkzeug selbst unmittelbar berühren, so würde hier eben so wenig als dort Empfindung erfolgen. Wie wenn man einen weißen Körper auf den äußersten Theil des Auges legte. Woraus auch erhellt, daß inwendig ist das Sinnwerkzeug des Gefühls. Denn so würde es zugehn, wie bei den andern. Wenn nämlich etwas auf das Sinnwerkzeug gelegt wird, so empfindet es dieses nicht; was aber auf das Fleisch gelegt wird, wird empfunden: so daß vielmehr das Mittlere des Se-

ruch wirken irgend etwas auf die Körper, sondern vielmehr dasjenige, worin jene sind: z. B. die Luft, die den Donner begleitet, zerspaltet das Holz: aber das Fühlbare und die Speisen wirken. Denn wäre dieß nicht so: wovon sollte das Unbeseelte leiden und umgebildet werden? — Es fragt sich aber, ob nicht auch jene empfindbaren Gegenstände wirken sollen; oder ob nicht alle Körper leiden können von Geruch und Ton, und das Leidende unbestimmt ist, und nicht bleibend; wie die Luft? Diese nämlich nimmt Geruch an, und erleidet insofern etwas. Was nun heißt, einen Geruch annehmen, wenn nicht, etwas erleiden? Oder wäre dieses Riechen zwar ein Empfinden; die Luft aber, sobald sie etwas so erlitten hat, wäre sogleich empfindbar?

Drittes Buch.

Erstes Capitel.

Daß es aber nicht einen andern Sinn giebt außer den fünfen; ich meine nämlich diese: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl, kann man aus Folgendem schließen. Von allen Dingen nämlich, die vernehmlich sind durch Gefühl, haben wir ohnedieß einen Sinn; alle Zustände nämlich des Fühlbaren als Fühlbaren sind durch das Gefühl uns vernehmlich. Nun muß, wenn ein Sinn fehlt, nothwendig auch das Sinnwerkzeug uns fehlen. Was wir nun unmittelbar berührend empfinden, dieß ist durch das Gefühl, welches wir haben, vernehmlich; was aber durch das Mittlere, und nicht unmittelbar berührend, durch die einfachen Zwischenräume; ich meine nämlich, wie Luft und Wasser. Es verhält sich aber so, daß, wenn durch Eines mehre Empfindbare, die verschieden von einander sind der Gattung nach, derjenige, der ein solches Sinnwerkzeug hat, beide muß wahrnehmen können, (z. B. wenn aus Luft ist das Sinnwerkzeug, und die Luft es ist, sowohl für Ton als Farbe); wenn aber durch mehres das nämliche, (z. B. Farbe sowohl durch Luft, als Wasser, denn beides ist durchsichtig), auch wer das eine nur hat, empfinden wird, was durch beides. Unter den einfachen Körpern aber sind nur aus diesen zweien Sinnenwerkzeuge: aus Luft und Wasser. Der Augapfel nämlich ist aus

Wasser; das Gehör aber aus Luft; der Geruch aus diesen beiden; das Feuer hingegen gehört entweder keinem von diesen an, oder allen gemeinschaftlich, (denn nichts kann ohne Wärme empfinden); die Erde aber ist entweder keinem, oder dem Gefühl am meisten eigenthümlich beigemischt. Darum also möchte übrig bleiben, daß es kein Sinnwerkzeug gebe außer Wasser und Luft. Dieses aber haben auch ohnedieß einige Thiere. Es werden also alle Sinne besessen von den nicht unvollkommenen, noch verstümmelten Thieren. Denn auch der Maulwurf zeigt sich unter dem Felle die Augen zu haben. So daß, wenn es keinen andern Körper oder Zustand giebt, der keinem der hier genannten Körper angehört, auch kein einziger Sinn hier fehlen kann. Allein auch nicht für die gemeinschaftlichen Gegenstände kann es ein eigenthümliches Sinnwerkzeug geben, welche wir mit jedem Sinne wahrnehmen nebenbei: wie für Bewegung, Stillstand, Gestalt, Ausdehnung, Zahl, Eins. Dieß alles nämlich nehmen wir durch Bewegung wahr: wie Ausdehnung durch Bewegung; also auch die Gestalt; denn eine Art von Ausdehnung ist auch die Gestalt. Das Ruhende aber durch Nichtbewegung; die Zahl durch Verneinung des Stetigen, und durch das ihr Eigenthümliche. Denn jeder Sinn empfindet Eines. So daß erhellt, daß es nicht kann für jedes von diesen einen eigenthümlichen Sinn geben; wie für Bewegung. Dergestalt nämlich wird es sich verhalten, wie wir so mit dem Gesicht das Süße wahrnehmen: nämlich weil wir für beides Sinn haben, und, wenn diese zusammentreffen, erkennen. Außerdem aber nehmen wir es wahr als nur nebenbei: z. B. des Kleon Sohn, nicht insofern er Kleons Sohn, sondern insofern er weiß ist; für dieses aber trifft es sich nebenbei, Kleons Sohn zu sein. Für das Gemeinschaftliche aber haben wir nunmehr einen gemeinschaftlichen Sinn nicht nebenbei. Nicht also wird er besonders sein: denn sonst würden wir auf

keine andere Weise wahrnehmen, als so, wie gesagt wurde, daß den Sohn Kreons wir sehen. Das aber, was je den andern eigenthümlich, nehmen nebenbei die Sinne wahr, nicht wiefern jeder er selbst, sondern wiefern sie Einer, wenn zugleich die Empfindung in dem nämlichen zusammentrifft: z. B. daß die Galle bitter und hellfarbig: es gehört nämlich nicht dem einen an, zu sagen, daß beides Eines ist. Darum kann dieser auch irren, und wenn etwas nur hellfarbig ist, es für Galle halten. — Man könnte nun fragen, weshalb wir mehre Sinne haben, und nicht nur Einen. Vielleicht, damit nicht verborgen bleibe das Beigehende und Gemeinschaftliche, wie Bewegung, und Ausdehnung, und Zahl? Wenn es nämlich nur Gesicht gäbe, und dieses das Weiße erfaßte, so würde jenes mehr verborgen bleiben, und das nämliche alles zu sein scheinen, weil dann nebeneinandergingen stets Farbe und Ausdehnung. So aber, da in verschiedenem Empfindbaren das Gemeinschaftliche vorhanden, wird es deutlich, daß etwas anderes ist ein jedes hievon.

Zweites Capitel.

Da wir aber wahrnehmen, daß wir sehen und hören: so muß man entweder mit dem Gesichte wahrnehmen, daß man sieht, oder mit einem andern Sinne. Allein dann wird die nämliche Wahrnehmung sein die des Gesichtes und die der zum Grunde liegenden Farbe; so daß es entweder zwei Sinne für das nämliche geben wird, oder einen für sich selbst. Sodann, wenn ein anderer sein soll der Sinn für das Gesicht, so geht es entweder ins Unbegrenzte fort, oder es giebt einen, der sich selbst wahrnimmt. Also wäre bei dem ersten dieß anzunehmen. Es unterliegt aber einem Zweifel. Wenn nämlich mit dem

Geſicht wahrnehmen Sehen iſt; geſehen aber wird die Farbe, oder was ſie hat; und man nun das ſehen ſoll, was da ſieht: ſo wird auch Farbe haben das, was zunächſt ſieht. Es iſt alſo erſichtlich, daß nicht eine einige iſt die Wahrnehmung mit dem Geſichte. Denn auch wenn wir nicht ſehen, unterſcheiden wir mit dem Geſichte die Finſterniß und das Licht; wiewohl nicht auf dieſelbe Weiſe. Sodann aber kann man auch von dem Sehenden ſagen, daß es Farbe hat. Das Sinnwerkzeug nämlich iſt, was aufnimmt das Empfindbare, jedes ohne ſeinen Stoff. Darum auch, wenn ſich entfernen die empfindbaren Dinge, bleiben gegenwärtig die Empfindungen und Einbildungen in den Sinnenwerkzeugen. Die Thätigkeit aber des Empfindbaren und des Sinnes iſt zwar eine und dieſelbe, das Sein aber iſt für ſich nicht daſſelbe. Ich meine aber, wie das was der That nach Ton, und das was der That nach Gehör. Mann kann nämlich Gehör haben und nicht hören, und das was Ton hat, braucht nicht immer zu tönen. Wenn aber thätig iſt das was hören kann, und tönt, was tönen kann: dann wird, was Gehör iſt der That nach zugleich, und was Ton iſt der That nach. So daß man auch ſagen könnte, das eine ſei Hörung, das andere Tönung. Wenn aber iſt die Bewegung und das Thun und das Leiden in demjenigen, auf welches gewirkt wird, ſo muß auch das, was Ton und was Gehör der That nach iſt, in demjenigen ſein, was es der Anlage nach iſt. Die Thätigkeit nämlich des zum Wirken und Bewegen fähigen wird gegenwärtig in dem Leidenden. Darum braucht nicht das, was bewegt, bewegt zu werden. Des Tönenden Thätigkeit nun iſt Ton oder Tönen, des Hörenden aber Gehör oder Hören. Denn zwiefach iſt das Gehör, und zwiefach der Ton. Daſſelbe gilt auch von den übrigen Sinnen und Gegenſtänden der Sinne. Wie nämlich die Thätigkeit und die Leidenheit in dem Leidenden, und nicht in dem Thätigen: ſo iſt auch

die Wirksamkeit des Empfindbaren in dem Empfindlichen. Allein bei einigem hat sie einen Namen, wie das Tönen und das Hören; bei anderem aber ist ohne Namen das eine. Sehen nämlich heißt die Thätigkeit des Gesichts, die aber der Farbe hat keinen Namen; und Geschmack des Schmeckenden, die aber der Speise hat keinen Namen. — Da aber eine einige zwar ist die Thätigkeit des Empfindbaren und des Empfindlichen, das Sein aber verschieden: so muß zugleich vergehen und bleiben Gehör und Ton in diesem Sinne, und Speise und Geschmack, und das andere gleichergestalt. Was aber der Anlage nach so heißt, braucht dieß nicht. — Allein die älteren Naturforscher sprachen hier nicht richtig, indem sie meinten, daß nichts sei weder weiß noch schwarz ohne Gesicht, noch Speise ohne Geschmack. Einerseits nämlich sprachen sie richtig, andererseits aber nicht richtig. Da nämlich zweierlei bedeutet die Empfindung und das Empfundene, einmal der Anlage nach, das anderemal der That nach: so trifft bei dem einen das Gesagte zu, bei dem anderen aber trifft es nicht zu. Aber jene sprachen auf einfache Weise von dem, was nicht einfache Bedeutung hat. — Wenn nun der Einklang eine Stimme ist, Stimme aber und Gehör gewissermaßen Eines, gewissermaßen aber nicht Eines und Dasselbe ist; ein Verhältniß aber der Einklang ist: so muß auch das Gehör ein gewisses Verhältniß sein. Darum auch verdirbt jedes Uebermäßige, sowohl das Hohe, als auch das Tiefe, das Gehör. Eben so auch bei Speisen den Geschmack, und bei Farben das Gesicht das allzu Helle oder Dunkle. Und beim Geruch der allzuheftige, sowohl süße als bittere; da ein gewisses Verhältniß ist der Sinn. Darum auch ist angenehm zwar, was rein noch und unvermischt in das Verhältniß hineingebracht wird, wie das Scharfe, oder Süße, oder Salzige; denn dann ist es angenehm: durchaus aber ist mehr das Gemischte Einklang, als das Hohe und Tiefe;

dem Gefühle aber, was erwärmt oder erkältet werden kann. Der Sinn nun ist das Verhältniß; das Uebermäßige aber bringt entweder Schmerz oder Verderb.

Jeder Sinn nun ist dieß in Beziehung auf das zum Grunde liegende Empfindbare; er ist gegenwärtig in dem Sinnwerkzeug als Sinnwerkzeug, und erkennt die Unterschiede des zum Grunde liegenden Empfindbaren; wie Weiß und Schwarz das Gesicht, Süß und Bitter der Geschmack, eben so aber verhält es sich bei dem übrigen. Da wir nun das Weiße, und das Süße, und jedes Empfindbare gegen anderes unterscheiden durch etwas, und empfinden, daß es davon verschieden ist: so muß dieß mittelst eines Sinnes geschehen; denn es ist sinnlich Wahrnehmbares. Hieraus erhellt auch, daß das Fleisch nicht ist das letzte Sinnwerkzeug: denn dann müßte durch Berührung unterscheiden das was unterscheidet. Auch nicht abgesondert nun kann man unterscheiden, daß verschieden ist das Süße von dem Weißen, sondern es muß durch irgend etwas Einiges beides klar sein. Denn sonst würde, auch wenn das eine du empfändest, das andere ich, dennoch klar sein, daß es verschiedenes ist. Es muß also das Einige aussprechen, daß es verschiedenes ist: verschieden nämlich das Süße von dem Weißen. Es spricht also Dasselbe es aus: so daß, so zu sagen, es dergestalt sowohl denkt, als auch empfindet. Daß es nun nicht möglich ist, mit Abgesondertem zu unterscheiden das Abgesonderte, ist klar. Daß aber auch nicht in abgesonderter Zeit, erhellt hieraus. Gleichwie nämlich Dasselbe ausspricht, daß verschieden ist das Gute und das Böse: so auch spricht es, wenn es von dem einen sagt, daß es verschieden, auch von dem andern dieß aus; und zwar nicht zufällig eben dann. Ich meine dieß also: ich sage jetzt, daß etwas verschieden, nicht jedoch, daß es jetzt verschieden: aber so sage ich, sowohl jetzt, als daß es jetzt; folglich zugleich. Also ist es untrennbar, und in untrenn-

barer Zeit. Allein es kann nicht zugleich die entgegengesetzten Bewegungen erleiden das nämliche, wiefern es untheilbar und in untheilbarer Zeit. Aber das Süße bewegt auf diese Art den Sinn, oder die Denkkraft; das Bittere aber auf entgegengesetzte; und das Weiße auf andere. Ist nun vielleicht zugleich zwar sowohl der Zahl nach untheilbar, als auch der Zeit nach untrennbar das Unterscheidende, aber von dem Sein nach getrenntem? Gewissermaßen nun empfindet das Theilbare das Getheilte; gewissermaßen aber auch als Untheilbares: dem Sein nach nämlich Theilbares, nach Raum und Zeit aber und Zahl Untheilbares. Oder ist dieß nicht statthaft, und wäre der Möglichkeit zwar nach das nämliche theilbar und untheilbar, und die Gegentheile; dem Sein nach aber nicht, sondern in seiner Thätigkeit theilbar? Und nicht kann etwas zugleich weiß und schwarz sein: also auch nicht ihre Formbestimmungen zugleich erleiden; weil dazu bestimmt sind der Sinn und die Denkkraft. Sondern gleichwie, was Einige Punct nennen, gewissermaßen zwei, und in so fern auch theilbar. Wiefern nun untheilbar, ist eines das Unterscheidende und zugleich; wiefern aber es theilbar ist, nicht zugleich: denn zweimal gebraucht man das nämliche Zeichen zugleich. Wiefern man also als zwei gebraucht die Begrenzung, unterscheidet man zwei, und sie sind abgesondert, als abgesondertes bezeichnend. Wiefern es aber eines ist, geschieht die Unterscheidung durch eines und zugleich. — Ueber dieses Ursprüngliche nun, hinsichtlich dessen wir sagen, das Thier habe Sinn, sei dieses ausgemacht.

Drittes Capitel.

Da man aber durch zweierlei Eigenthümlichkeiten vornehmlich die Seele bezeichnet, durch die Bewegung im

Nenne, und durch das Denken und Empfinden: so scheint das Denken und das vernünftige Erkennen gleichsam ein Empfinden zu sein. In beidem nämlich unterscheidet die Seele, und erkennt etwas Seiendes. Auch die Alten nennen das Denken und das Empfinden das nämliche; wie auch Empedokles sagte:

Denn für die Gegenwart wird Vernunft erhöht in den Menschen.

Und anderwärts:

Daher denn auch immer
Fremdes ihnen zu denken begegnet.

Das nämliche hiemit bedeutet auch, was Homer sagt:

Also beschaffen ist der Geist der irdischen Menschen,
Wie für den Tag ihn richtet der Vater der Menschen und Götter.

Alle diese nämlich verstehen unter dem Denken etwas Körperliches, wie unter dem Empfinden. Und empfunden sowohl, als auch gedacht werde mit dem Gleichartigen das Gleichartige: so wie wir es auch am Anfange bezeichneten. Doch hätten sie zugleich auch über den Irrthum sprechen sollen: denn er ist eigenthümlicher den Thieren, und längere Zeit verbleibt darin ihre Seele. Darum muß entweder, wie Einige behaupten, alles Erscheinende wahr sein, oder die Berührung des Ungleichartigen Irrthum sein. Es scheint aber auch der Irrthum und die Erkenntniß in Bezug auf die Gegentheile das nämliche zu sein. — Daß nun nicht das nämliche ist das Empfinden und das vernünftige Erkennen, ist ersichtlich; denn an jenem haben alle Theil; an diesem aber nur wenige unter den Thieren. Allein auch nicht das Denken, in welchem das Richtig und Nichtrichtig statt findet, (das Richtig nämlich ist Vernunft und Einsicht und wahre Meinung, das Nichtrichtig aber die Gegentheile hievon); auch dieses also ist nicht einerlei mit dem Empfinden. Denn die Empfindung des Besondern ist stets wahr, und findet in al-

len Thieren ſtatt, nachdenken aber kann man auch falſch, und in keinem findet es ſtatt, worin nicht auch Vernunft. Einbildung nämlich iſt verſchieden ſowohl von Empfindung, als auch von Vernunft. Sie ſelbſt aber findet nicht ſtatt ohne Empfindung, und ohne ſie giebt es kein Fürwahrhalten. Daß aber nicht das nämliche iſt Einbildung und Fürwahrhalten, iſt erſichtlich: der eine Zuſtand nämlich ſteht bei uns, ſobald wir wollen, (denn etwas uns vor Augen ſtellen können wir; wie auch diejenigen, die der Gedächtnißkunſt ſich bedienen und Zeichen merken); fürwahrzuhalten aber ſteht nicht bei uns. Dieſes nämlich muß entweder falſch ſein, oder wahr. Sodann, wenn wir fürwahrhalten etwas Schreckliches oder Fürchterliches, ſo gerathen wir ſogleich in denſelben Zuſtand; eben ſo auch wenn etwas Ermuthigendes: der Einbildung hingegen zufolge verhalten wir uns eben ſo, wie wer im Gemälde ſchaut das Schreckliche und Ermuthigende. Es ſind aber von dem Fürwahrhalten ſelbſt verſchiedene Arten Einſicht, und Meinung, und Vernunftanſchauung und die Gegentheile hievon, über deren Unterſchied auf andere Weiſe geſprochen werden wird.

Hinſichtlich des Denkens nun, da es verſchieden von dem Empfinden; von ihm aber ein Theil Einbildung zu ſein ſcheint, der andere Fürwahrhalten: ſo müſſen wir, nachdem wir zuvörderſt über die Einbildung geſprochen, ſonach über das andere handeln. Wenn nun die Einbildkraft iſt, durch welche wir ſagen, daß eine Einbildung in uns entſteht, und nicht, wenn wir etwas durch Uebertragung ſagen: ſo fragt ſich nun, ob eine hiezu gehörige Anlage oder Eigenſchaft iſt diejenige, nach welcher wir urtheilen und im Wahren oder Falſchen uns befinden? Dieß aber iſt Sinn, Meinung, Geiſt, Einſicht. Daß nun nicht iſt Sinn die Einbildkraft, erhellt hieraus. Sinn nämlich iſt entweder Anlage, oder Thätigkeit; z. B. Geſicht und Sehen: es giebt aber Erſcheinungen dieſer Art auch

ohne eines dieser beiden, z. B. die Träume. Sodann ist Sinn stets gegenwärtig, Einbildkraft aber nicht. Wäre es aber der That nach das nämliche, so müßte allen Thieren Einbildkraft zukommen können. Dieß aber scheint nicht so: z. B. der Ameise, oder der Biene, oder dem Wurme. Sodann sind jene stets wahr, die Einbildungen aber meist falsch. Ferner sagen wir auch nicht, wenn wir scharf thätig sind in Bezug auf das sinnlich Wahrnehmbare, daß uns dieses scheint ein Mensch; sondern vielmehr wenn wir nicht kräftig wahrnehmen, dann ist die Wahrnehmung entweder richtig, oder falsch. Und was wir vorhin sagten, es erscheinen auch bei verschlossenen Augen Gesichte. — Allein auch zu demjenigen, was stets das Wahre erfaßt, gehöret sie nicht, wie Einsicht oder Geistl denn es giebt auch eine falsche Einbildung. — Es bleibt also übrig, zuzusehen, ob sie Meinung ist. Es findet nämlich Meinung statt, sowohl wahre, als auch falsche. Allein der Meinung folgt Glauben; denn man kann nicht meinen, ohne an das, was man meint, zu glauben: unter den Thieren aber findet bei keinem Glauben statt, Einbildung aber bei vielen. Ferner aller Meinung ist Glaube beigesellt, dem Glauben Ueberzeugung, der Ueberzeugung Vernunft: unter den Thieren aber findet bei einigen Einbildung zwar statt, Vernunft aber nicht. Man sieht also, daß weder die Meinung mit Empfindung, noch durch Empfindung, noch eine Verflechtung von Meinung und Empfindung Einbildung sein möchte zufolge dieses. Und es erhellt, daß es keine andere Meinung giebt, als von jenem, von welchem auch Empfindung. Ich meine aber, aus der Meinung von dem Weißen und der Empfindung sei die Verflechtung Einbildung. Nicht nämlich aus der Meinung von dem Guten, und der Empfindung des Weißen. Das Einbilden nun ist das Meinen davon, was man empfindet nicht nebenbei. Man bildet sich nun auch Falsches ein, über das, wovon man ein richtiges Fürwahr-

halten hat: ſo erſcheint der Einbildung die Sonne einen Fuß lang; man weis aber, daß ſie größer als die bewohnte Erde iſt. Es folgt alſo, entweder, daß man verloren hätte ſeine richtige Meinung, welche man hatte im Beſtehen des Dinges, ohne vergeſſen oder ſich umgeſtimmt zu haben; oder, dafern man ſie noch hätte, ſo müßte die nämliche wahr ſein und falſch. Aber falſch würde ſie, wenn unvermerkt ſich umwandelte das Ding. Nicht alſo iſt eine von dieſen, noch aus dieſen zuſammengeſetzt die Einbildung. Sondern da, wenn eines bewegt iſt, ein anderes bewegt werden kann von dieſem; die Einbildung aber eine Bewegung zu ſein ſcheint, und nicht ohne Empfindung zu geſchehen, ſondern in demjenigen, was empfindet und Sinne beſitzt; eine Bewegung aber entſtehen kann durch die Thätigkeit der Empfindung, und dieſe gleichartig ſein muß der Empfindung: ſo dürfte dieß eine Bewegung ſein, die weder ohne Empfindung, noch in ſolchem, was nicht empfindet, vorhanden ſein kann; und in Bezug auf die vieles thun und leiden kann das was ſie beſitzt, und die ſowohl wahr, als auch falſch ſein kann. Dieß aber verhält ſich darum ſo. Die Empfindung des Beſonderen iſt wahr, oder hat nur einen ſehr geringen Theil Falſches. Dieſem zunächſt desjenigen, welchem dieſes anhängt. Und hier kann ſchon ein vollkommner Irrthum ſtatt finden. Daß nämlich ein Weißes vorhanden iſt, darüber kann man nicht irren; ob aber dieſes weiß, oder ein anderes, darüber kann man irren. Zum dritten desjenigen, was gemeinſchaftlich iſt, und dem Anhängenden folgend in demjenigen, dem das Beſondere zukommt. Ich meine aber, wie Bewegung und Ausdehnung; welche anhängend ſind dem Empfindbaren, und worüber vornehmlich man mit den Sinnen irren kann. Die Bewegung aber, welche durch die Thätigkeit entſteht, wird verſchieden ſein von der Wahrnehmung, die zu dieſen drei Arten der Wahrnehmung gehört. Und die erſte hierunter iſt, ſobald der

Sinn gegenwärtig ist, wahr; die andern aber können sowohl wenn er gegenwärtig, als wenn er entfernt ist, falsch sein; und vornehmlich, wenn fern ist das, was wahrgenommen wird. Wenn nun das Genannte nichts anderes hat, als nur Einbildung; dieß aber das ist, was erwähnt wurde: so wäre die Einbildung dann eine Bewegung durch die der That nach geschehende Empfindung. Da aber das Gesicht vornehmlich Sinn ist, so hat die Phantasie auch den Namen von dem Lichte, weil man ohne Licht nicht sieht. Und weil sie verbleibt, und ähnlich ist den Sinnen, so thun vieles durch sie die Thiere, theils aus Mangel des Geistes, wie die unvernünftigen Thiere, theils weil verhüllt wird der Geist bisweilen durch Leidenschaft, oder Krankheiten, oder Schlaf; wie die Menschen. Ueber die Einbildung nun, was sie ist, und wodurch sie ist, sei so viel gesagt.

Viertes Capitel.

Ueber denjenigen Theil aber der Seele, mit welchem die Seele erkennt und vernimmt, sei er nun abtrennbar, oder auch nicht abtrennbar der Ausdehnung, sondern nur dem Begriffe nach, ist zu untersuchen, wie er sich unterscheidet, und auf welche Weise vor sich geht das Denken. Wenn es nun mit dem Denken ist wie mit dem Empfinden, so wäre es ein Leiden von dem Denkbaren, oder etwas anderes dergleichen. Nicht also zum Leiden bestimmt muß es sein; empfänglich aber für die Formbestimmung, und der Anlage nach ein solches, aber nicht sie selbst; und auf gleiche Weise sich verhalten, wie das Sinnliche zu dem Empfindbaren, so auch der Geist zu dem Denkbaren. Er muß also, weil er Alles denkt, unvermischt sein, wie Anaxagoras sagt, um bezwingen zu

können; das heißt, um erkennen zu können. Was nämlich zugleich darin sich zeigt, hindert das Fremde und stellt sich ihm in den Weg. So daß er auch durchaus keine andere Natur haben kann, als nur diese, daß er Anlage ist. Der sogenannte Geist also der Seele, (ich nenne nämlich Geist, womit nachdenkt und fürwahrhält die Seele) ist nichts der That nach von dem Seienden; bevor er denkt. Darum ist es auch nicht wahrscheinlich, daß er vermischt mit dem Körper sei; denn dann würde er irgendwie beschaffen werden, warm oder kalt; und es würde ein Gliedwerkzeug für ihn geben, wie für das Sinnliche: nun aber giebt es keines. Und richtig sprechen diejenigen, welche sagen, die Seele sei der Ort der Formbestimmungen: nur daß nicht die ganze, sondern die denkende, und diese nicht der Wirklichkeit, sondern der Möglichkeit nach die Formbestimmungen ist. Daß aber nicht gleichartig ist die Leidlosigkeit des Sinnlichen und des Denkenden, erhellt an den Sinnwerkzeugen und der Empfindung. Der Sinn nämlich kann nicht empfinden nach dem stark Empfindbaren; z. B. einen Ton nach den heftigen Tönen, und nach den starken Gerüchen und Farben nicht sehen und nicht riechen. Hingegen der Geist, wenn er gedacht hat etwas außerordentlich Denkbares, denkt nichts desto weniger das geringere, sondern sogar noch mehr. Denn das Sinnliche ist nicht ohne Körper, der Geist aber ist abtrennbar davon. Wenn er aber dergestalt zu Allem wird, wie wissend heißt, der es der That nach ist (dieß aber findet statt, wenn er thätig sein kann durch sich selbst): so ist er zwar gleicherweise auch dann gewissermaßen der Möglichkeit nach; nicht jedoch eben so, wie bevor er lernte oder fand; und sich selbst vermag er alsdann zu denken. Da aber ein anderes ist die Ausdehnung und das Ausdehnungsein, und Wasser und das Wassersein; so auch bei vielen andern Dingen, aber nicht bei allen; denn bei einigen ist einerlei das Fleischsein und Fleisch: so urtheilt

er mit anderem, oder mit anders sich verhaltendem. Das Fleisch nämlich ist nicht ohne Stoff, sondern, wie das Lahm, etwas in etwas. Mit dem Sinnlichen nun unterscheidet er das Warm und das Kalt, und wovon ein Verhältniß das Fleisch ist. Mit etwas anderem aber, entweder abtrennbarem, oder was wie die gebrochene Linie zu der geraden sich verhält, beurtheilt er das Fleischsein. Wiederum bei dem was abgezogen ist, das Gerade wie das Krumm: denn es ist mit Stetigkeit. Das Was aber, wenn verschieden ist das Geradesein und das Gerade, mit etwas anderem. Es sei nämlich zweierlei. Mit verschiedenem also, und verschieden sich verhaltendem unterscheidet er dasselbe. Und überhaupt also, wie trennbar sind die Dinge von dem Stoffe, so gilt dieß von dem, was den Geist angeht. — Man könnte nun fragen, dafern der Geist ein einfaches ist, und leidloses, und was mit nichts etwas gemein hat, wie Anaxagoras sagt: wie er denken möge, wenn das Denken ein Leiden ist. Denn wiefern etwas zweien gemeinschaftlich ist, gilt das eine hievon für thätig, das andere für leidend. Ferner ob er denkbar auch selbst. Entweder nämlich wird dann auch in dem übrigen der Geist vorhanden sein, wenn er nicht in Bezug auf anderes denkbar selbst, Eines aber das Denkbare der Gattung nach ist; oder wird etwas mit sich vermischt enthalten, was ihn denkbar macht, wie das andere, oder es findet das Leiden in Bezug auf etwas gemeinschaftliches statt. Darum ist früher der Unterschied gemacht worden, daß der Anlage nach gewissermaßen ist das Denkbare; der Geist aber der Wirklichkeit nach nichts davon, bis daß er denkt. Es muß sich aber dieß so verhalten, wie auf einer Schreibtafel, auf welcher nichts geschriebenes der Wirklichkeit nach vorhanden ist; und dieses trägt sich zu mit dem Geiste; und er selbst ist denkbar, wie das Denkbare. Bei dem Stofflosen nämlich ist einerlei das Denkende und das Gedachte. Die Wissen-

ſchaft nämlich, die anſchauende, und das Gewußte iſt das nämliche. — Davon aber, daß er nicht ſtets denkt, iſt der Grund zu ſuchen. In demjenigen nun, was Stoff hat, iſt der Anlage nach bloß jedwedes Denkbare. So daß jenem zwar nicht zukommt der Geiſt, (denn ohne Stoff eine Anlage zu ſolchem iſt der Geiſt) — dieſem aber das Denkbare zukommt.

Fünftes Capitel.

Nun aber, gleichwie in aller Natur zweierlei iſt, das eine Stoff für jedwede Gattung, (dieß aber, weil es der Möglichkeit nach alles jenes iſt); das andere die Urſache und das Thätige, weil es alles bewirkt; wie ſich die Kunſt zu dem Stoffe verhält: ſo müſſen auch in der Seele vorhanden ſein dieſe Unterſchiede. Und es iſt ein Geiſt ein ſolcher, indem er alles wird, der andere, indem er alles thut; wie eine Eigenſchaft, z. B. das Licht. Auf gewiſſe Weiſe nämlich macht auch das Licht die Farben, die der Anlage nach ſind, zu Farben der That nach. Und dieſer Geiſt iſt abtrennbar, und unvermiſcht, und keines Leidens fähig ſeinem Weſen nach, als ſeiend der That nach. Denn immer iſt edler das Thätige, als das Leidende, und der Anfang, als der Stoff. Einerlei aber iſt die der That nach ſeiende Einſicht mit dem Dinge; die der Anlage nach aber iſt der Zeit noch früher in dem Einigen. Ueberhaupt aber auch nicht der Zeit nach; ſondern nicht findet bald Denken ſtatt, bald nicht ſtatt. Abgeſondert aber iſt er allein das, was iſt; und dieß allein iſt unſterblich und ewig. Wir erinnern aber uns deſſen nicht: weil dieſes zwar nicht zu leiden vermag, der leidende Geiſt aber vergänglich iſt, und ohne jenen nicht denken kann.

Sechstes Capitel.

Das Denken nun des Untheilbaren gehört zu demjenigen, hinsichtlich dessen kein Irrthum statt findet. Worin aber das Wahr und Falsch statt findet: da findet eine Zusammensetzung der Gedanken statt, als machten diese eine Einheit aus, gleichwie Empedokles sagte:

Wohl bei Vielen schon wuchsen auch ohne die Hälse die Köpfe,

und nachher haben sie sich durch die Liebe zusammengefügt. So wird auch dieses als abgesondertes zusammengefügt, wie das Ungleichmäßige und der Durchmesser. Wenn aber Vergangenes oder Zukünftiges gedacht wird, so wird auch die Zeit hinzugedacht und mitgenommen. — Das Falsche nämlich ist stets in der Zusammensetzung. Denn auch, wenn man das Weiße für nicht weiß hält, so hat man dieses Nichtweiß zusammengesetzt. Man kann aber auch eine Theilung alles nennen. Allein es ist nun nicht bloß dieses falsch oder wahr, daß weiß Kleon ist, sondern auch, daß er es war oder sein wird. Dasjenige aber, was die Einheit hervorbringt, ist allenthalben der Geist. Da aber das Untheilbare zwiefach ist, der Anlage nach oder der That nach, so hindert nichts, daß man denkt das Untheilbare, wenn man denkt die Länge: denn es giebt hier ein Untheilbares der That nach; und in untheilbarer Zeit: denn auf gleiche Weise ist die Zeit theilbar und untheilbar mit der Länge. Man kann nun nicht sagen, daß man in jeder von beiden Hälften etwas denkt: denn die Hälfte ist nicht, wenn nicht getheilt wird, als nur der Möglichkeit nach. Abgesondert aber jede von beiden Hälften denkend, zertheilt man auch die Zeit zugleich: dann aber denkt man sie gleichwie Längen. Wenn aber wie aus beiden, dann auch in der Zeit von beiden. Was aber nicht der Größe nach untheilbar ist, sondern der Formbestimmung nach, denkt man in untheilbarer Zeit und in Untheilbarem der Seele. Nebenbei aber, und

nicht wiefern jenes theilbar, womit man denkt; und in welcher Zeit, sondern wiefern untheilbar. Denn es ist auch hierin etwas untheilbares, aber vielleicht nicht abtrennbar, was zu Einem macht die Zeit und die Länge. Und dieß ist auf gleiche Weise in allem Stetigen, sowohl Zeit als Länge. Der Punct aber, und alle Theilung, und das dergestalt Untheilbare, zeigt sich wie die Beraubung. Und ein gleiches gilt von dem anderen; z. B. wie man das Böse erkennt, oder das Schwarze. Durch das Gegentheil nämlich gewissermaßen erkennt man dasselbe. Es muß aber der Möglichkeit nach sein das Erkennende, und Eins sein in ihm. Wenn aber eine der Ursachen kein Gegentheil hat, so erkennt sie sich selbst, und ist der That nach, und abtrennbar. — Es ist aber der Ausspruch etwas in Bezug auf etwas, gleichwie die Bejahung, und wahr oder falsch ein jeder. Das Denken aber nicht durchaus; sondern dasjenige, was sich auf das Was bezieht, ist in Bezug auf das Sein von Etwas wahr, und nicht beziehungsweise auf etwas. Sondern gleichwie das Sehen des Besonderen wahr ist; ob aber ein Mensch das Weiße oder nicht, nicht immer wahr. So aber verhält sich alles, was ohne den Stoff ist.

Siebentes Capitel.

Einerlei nun ist die Einsicht der That nach mit dem Dinge; die aber der Anlage nach, der Zeit nach vorangehend in dem Einigen. Ueberhaupt aber auch nicht der Zeit nach. Denn es ist aus der Wirklichkeit nach seiendem alles dasjenige, was wird. Es zeigt sich aber das Empfindbare als aus der Anlage nach seiendem das Empfindliche zu der That nach siendem machend. Denn es leidet nicht, noch wird es umgebildet. Darum ist dieß eine andere Art von Bewegung. Die Bewegung nämlich war

eine Thätigkeit des Unvollendeten; die Thätigkeit aber schlechthin ist eine andere, die des Vollendeten. Das Empfinden nun gleicht dem einfachen Aussagen und Denken. Wenn aber etwas Angenehmes oder Unangenehmes, so wird die Seele gleichsam bejahend oder verneinend, dasselbe verfolgen oder fliehen. Und es ist das Genießen und Schmerzleiden die Thätigkeit mit dem empfindenden Mittel nach dem Guten oder Uebeln hin, als solchen. Und die Flucht also und die Begierde der That nach ist eben dieß, und nicht verschieden das Begehrende und das Verabscheuende, weder von einander, noch von dem Empfindenden; sondern nur das Sein ist ein anderes. In der nachdenkenden Seele aber sind die Einbildungen gleich als Empfindungen gegenwärtig. Wenn sie nun etwas Gutes oder Uebles bejaht oder verneint, so flieht oder verfolgt sie. Darum denkt niemals ohne Einbildung die Seele. Wie aber die Luft den Augapfel zu einem solchen machte: diese aber ein anderes: eben so auch das Gehör. Das Letzte aber ist Eines und Eine Mitte; das Sein aber für sie ein mehres. Womit aber sie beurtheilt, wodurch sich unterscheidet Süßes und Warmes, ist zwar schon früher gesagt worden; es ist aber auch jetzt zu wiederholen. Es ist nämlich Eines dergestalt, wie eine Bestimmung. Und dieß ist Eines nach dem Verhältniß und der Zahl, die es gegen jedes von beiden hat, wie jene unter sich. Denn welcher Unterschied ist, dieß zu fragen, wie sie das Gleichartige unterscheidet, oder die Gegensätze, wie Weiß und Schwarz. Es verhalte sich nämlich, wie A das Weiße zu B dem Schwarzen, so C zu D, wie jene unter sich; also auch umgekehrt. Wenn nun C D in Einem vorhanden sind, so wird sie dergestalt haben, wie auch A B, das Eine und selbe: aber das Sein ist nicht dasselbe. Und jenes eben so. Das nämliche gilt, auch wenn A das Süße wäre, B aber das Weiße. — Die Formbestimmungen nun denkt das Denkende in den Einbildungen; und wie

in diesen ihm das zu Verfolgende und zu Fliehende bestimmt ist, so wird es auch außerhalb des Sinnes, wenn es bei den Einbildungen sich befindet, bewegt. Wie wer eine Fackel bemerkt, erkennt mit dem Gemeinsinn, daß es Feuer, und wenn er sie bewegt sieht, daß es der Feind: wenn aber in den Einbildungen und Gedanken der Seele, so überdenkt er, gleich als sähe er es, und berathschlagt über das Zukünftige, wie das Gegenwärtige; und wenn er ausspricht, daß dort das Angenehme oder Unangenehme, so flieht oder verfolgt er hier, und ist überhaupt in Handlung. Auch aber was ohne Handlung ist, das Wahre und das Falsche, gehört zu derselben Gattung, dem Guten und Schlechten. Aber darin liegt der Unterschied, daß das eine schlechthin es ist, das andere beziehungweise. Das aber, was abgezogen gesagt wird, denkt sie, wie etwa das Krummmäßige, wiefern es solches, nicht abgesondert; wiefern aber krumm überhaupt, wenn sie so etwas der That nach denkt, so denkt sie es ohne das Fleisch, worin das Krumme ist. So das Mathematische, was nicht abgesondert ist, denkt sie als abgesondert, wenn sie jenes denkt. Ueberhaupt aber ist es der Geist, welcher der That nach die Dinge denkt. Ob aber es möglich ist, etwas abgesondertes zu denken, wenn er selbst nicht abgesondert von Ausdehnung ist, oder nicht, ist später zu untersuchen.

Achtes Capitel.

Jetzt aber wollen wir, über die Seele das Gesagte zusammennehmend, nochmals aussprechen, daß die Seele gewissermaßen alles Seiende ist. Denn entweder empfindbar ist das Seiende, oder denkbar. Es ist aber die Erkenntniß gewissermaßen das Erkennbare; die Empfindung, das Empfindbare. Auf welche Weise nun dieß, müssen

wir untersuchen. Es zerfällt aber die Erkenntniß und die Empfindung in die Dinge: die der Möglichkeit nach in die der Möglichkeit nach; die der Wirklichkeit in die der Wirklichkeit. Von der Seele aber ist das der Empfindung und das der Erkenntniß fähige, der Möglichkeit nach dieses: das eine Erkennbares, das andere Empfindbares. Es muß aber entweder dieß selbst, oder die Formbestimmungen sein. Es selbst nun geht nicht: denn nicht der Stein ist in der Seele, sondern seine Formbestimmung. So daß die Seele wie die Hand ist. Denn die Hand ist Werkzeug der Werkzeuge, der Geist aber Formbestimmung der Formbestimmungen; und der Sinn Formbestimmung des Empfindbaren. Da es aber auch nicht irgend ein Ding giebt außerhalb der empfindbaren Ausdehnungen, wie es scheint, abgesondert: so ist in den empfindbaren Formbestimmungen das Denkbare, sowohl das, was abgezogen gesagt wird, als auch, was Eigenschaften und Zustände des Empfindbaren sind. Und deswegen würde man auch, ohne zu empfinden, weder etwas lernen, noch begreifen. Wenn man aber anschaut, so muß man zugleich eine Einbildung anschauen: die Einbildungen nämlich sind wie Empfindungen; nur ohne Stoff. Es ist aber die Einbildung verschieden von Bejahung und Verneinung: denn eine Verflechtung von Gedanken ist das Wahre oder Falsche. — Wodurch aber unterscheiden sich die ersten Gedanken, daß sie nicht Einbildungen sind? Oder sind auch sie nicht Einbildungen, aber nicht ohne Einbildungen?

Neuntes Capitel.

Da nun die Seele der Thiere durch zweierlei Anlagen bestimmt ist; das Unterscheidende (welches Werk von Verstand und Empfindung ist), und sodann durch räumli-

ches Bewegen: so möge über Empfindung und Gedanken soviel ausgemacht sein. Ueber das Bewegende aber, was von der Seele es ist, ist zu untersuchen: ob ein einzelner Theil von ihr, abtrennbar entweder der Ausdehnung oder dem Begriffe nach, oder die ganze Seele. Und wenn ein Theil: ob ein besonderer außer denen, die genannt zu werden pflegen und genannt worden sind, oder von diesen einer. Es fragt sich aber sogleich, auf welche Weise man Theile der Seele anzunehmen hat, und wie viele. Auf gewisse Weise nämlich scheinen es unbegrenzt viele, und nicht allein, welche Einige nennen, indem sie unterscheiden eine Kraft des Denkens, des höheren, und des niederen Begehrens; Andere aber, das was Vernunft hat, und das Unvernünftige. Nach den Unterschieden nämlich, nach welchen sie dieses sondern, ergeben sich auch andere Theile, die weiter von einander abstehen als diese; von denen auch jetzt gesprochen worden ist: wie das Ernährende, welches sowohl den Pflanzen zukommt, als auch allen Thieren; und das Sinnliche, welches man weder als unvernünftig, noch als Vernunft besitzend, füglich setzen könnte. Ferner das Einbildende, welches dem Sein nach von allen verschieden, wobei es aber sehr zweifelhaft, mit welchem von den andern einerlei oder verschieden, wenn man als abgesondert Theile der Seele annehmen will. Hiezu die Kraft des Triebes, welche sowohl dem Begriffe, als auch der Anlage nach verschieden scheinen mag von allen. Und widersinnig ist es doch, dieses auseinanderzureißen. In dem Denkenden nämlich entsteht der Willensentschluß; in dem Vernunftlosen aber die Begierde und Aufwallung; wenn aber dreierlei die Seele ist, so würde in jedem davon Trieb sein. Und nun auch, wovon jetzt die Rede ist, was dasjenige, welches räumlich bewegt das Thier, ist. Die Bewegung nämlich nach Wachsthum und Abnahme, welche allen zukommen, könnte das, was allen zukommt, zu erregen scheinen, das Erzeugende

und Ernährende. Ueber Einnahmen aber und Ausnahmen, und Schlaf und Wachen, iſt ſpäter zuzuſehen: denn auch hierüber läßt ſich vieles fragen. Allein in Bezug auf die räumliche Bewegung, was es iſt, welches dergeſtalt bewegt das Thier, daß es den Ort verändert, iſt zu unterſuchen. Daß nun nicht die Ernährkraft, erhellt: denn immer eines Zweckes wegen geſchieht dieſe Bewegung, und entweder mit Einbildung, oder Trieb. Denn nichts bewegt ſich, ohne zu begehren oder zu fliehen, als nur durch Gewalt. Ferner wären dann auch die Pflanzen zur Bewegung geſchaffen, und hätten irgend ein Gliedwerkzeug zu dieſer Bewegung. — Eben ſo auch nicht das Sinnliche. Denn viele Thiere giebt es, die Sinn zwar beſitzen, bleibend aber ſind und bewegungslos durchaus. Wenn nun weder etwas die Natur umſonſt thut, noch ein Nothwendiges unterläßt, außer in demjenigen, was verſtümmelt und unvollendet iſt, (ſolche Thiere aber ſind vollendet, und nicht Misgeburten: dieß ſieht man daraus, daß ſie zeugungfähig ſind, und Blüthe und Abnahme haben): ſo würden ſie auch die werkzeuglichen Glieder der Raumbewegung haben. Allein auch nicht das Denkende und der ſogenannte Geiſt iſt es, was bewegt. Der anſchauende nämlich denkt nichts in Bezug aufs Handeln, und ſagt nichts über das, was zu fliehen und zu verfolgen iſt: ſtets aber iſt die Bewegung entweder eines Fliehenden, oder eines Verfolgenden. Aber auch nicht, wenn er anſchaut etwas dieſer Art, treibt er an, zu fliehen oder zu verfolgen. So denkt er oft etwas Furchtbares oder Angenehmes: nicht aber treibt er an zu fliehen: ſondern das Herz kömmt in Bewegung, oder wenn es etwas Angenehmes iſt, ein anderer Theil. Sodann auch, wenn etwas gebietet der Geiſt, und das Nachdenken etwas zu fliehen heißt oder zu verfolgen, bewegt man ſich dennoch nicht, ſondern handelt nach der Begierde, wie die Unmäßigen. Ueberhaupt aber ſehen wir,

daß, wer die Heilkunde beſitzt, dennoch nicht heilt: indem ein anderes die Gewalt hat, zu thun nach der Erkenntniß, aber nicht die Erkenntniß. Allein auch nicht der Trieb iſt Herr dieſer Bewegung: denn die Mäßigen, während ſie Trieb und Begierde haben, handeln nicht, wonach die Begierde ſie treibt, ſondern folgen der Vernunft.

Zehntes Capitel.

Es erſcheint nun dieſes beides als bewegend, entweder Trieb, oder Geiſt, wenn man die Einbildung als ein Denken ſetzt. Vieles nämlich begleitet auch außer der Einſicht die Einbildungen; und in den andern Thieren findet kein Denken noch Berechnen ſtatt, ſondern Einbildung. Beides dieſes alſo hat Bewegkraft dem Raume nach: Geiſt und Trieb. Der Geiſt aber, der ſich auf einen Zweck bezieht, und der auf Handeln ausgeht: er unterſcheidet aber ſich von dem anſchauenden durch das Endziel. Und auch aller Trieb hat einen Zweck. Worauf nämlich der Trieb geht, dieß iſt Anfang des aufs Handeln bezüglichen Geiſtes; das Letzte aber Anfang der Handlung. So daß mit Recht dieſes beides als das Bewegende erſcheint: Trieb, und handelnder Verſtand. Der Trieb nämlich bewegt, und darum bewegt der Verſtand, weil ſein Anfang iſt die Kraft des Triebes. Und wenn die Einbildung bewegt, ſo bewegt ſie nicht ohne Trieb. Eines alſo iſt das zuerſt Bewegende, die Kraft des Triebes. Wenn nämlich zwei, Geiſt und Trieb, bewegten, ſo würden ſie nach einer gemeinſchaftlichen Formbeſtimmung bewegen. So aber erſcheint der Geiſt als nicht bewegend ohne Trieb. Das Wollen nämlich iſt Trieb; wenn man aber nach Ueberlegung ſich bewegt, ſo bewegt man ſich auch nach Wollen. Der Trieb aber bewegt nach der Ue-

herlegung: denn die Begierde iſt ein Trieb. Geiſt nun iſt durchaus richtig; Trieb aber und Einbildung ſowohl richtig, als auch nicht richtig. Darum bewegt ſtets der Gegenſtand des Triebes: dieß aber iſt entweder das Gute, oder das was gut ſcheint; aber nicht alles, ſondern dasjenige Gute, welches aufs Handeln Bezug hat. Aufs Handeln aber hat Bezug das Gute dann, wenn es ſich auch anders verhalten kann. — Daß nun die ſo beſchaffene Kraft der Seele es iſt, welche bewegt, der ſogenannte Trieb, iſt erſichtlich. Diejenigen aber, welche von einander trennen die Theile der Seele, wenn ſie ſie nach den Anlagen eintheilen und abſondern, müſſen gar vieles annehmen: Ernährkraft, Empfindkraft, Denkkraft, Ueberlegkraft; ſodann Triebkraft. Dieß nämlich iſt mehr von einander unterſchieden, als die niedere und die höhere Begehrkraft. Wenn aber die Triebe einander entgegengeſetzt ſind — (dieß aber fällt vor, wenn der Verſtand und die Begierde entgegengeſetzt ſind. Es geſchieht aber dieß in denjenigen Thieren, die für die Zeit Sinn haben. Die Vernunft nämlich heißt, des Zukünftigen wegen entgegenzuſtreben, die Begierde aber, des Gegenwärtigen wegen. Es gilt nämlich, was gegenwärtig angenehm, auch ſchlechthin für angenehm, und ſchlechthin für gut, indem man nicht das Zukünftige ſieht): ſo wäre der Formbeſtimmung nach Eines das Bewegende: die Triebkraft als ſolche. Erſtes unter allen nun iſt die Triebkraft: denn dieſe bewegt auch ohne bewegt zu werden, indem ſie gedacht oder eingebildet wird; der Zahl nach aber iſt mehres das Bewegende. Da es nun dreierlei giebt: eines das Bewegende, zweitens womit es bewegt, und ſodann drittens das was bewegt wird; das Bewegende aber zweifach iſt, das eine unbeweglich, das andere bewegend und bewegt: ſo iſt nun das Unbewegliche das in Bezug aufs Handeln ſtehende Gute; das Bewegende und Bewegte die Triebkraft — (bewegt nämlich wird, was Trieb hat, und der

Trieb ist eine Bewegung, wiefern Thätigkeit; das aber was bewegt wird, ist das Thier. Womit aber als mit einem Werkzeuge bewegt der Trieb, dieß nun ist ein Körperliches. Darum ist bei den gemeinschaftlichen Verrichtungen von Körper und Seele hierüber zuzusehen. Jetzt aber, um es kürzlich zusammenzunehmen, ist das als gegliedertes Werkzeug Bewegende, dasjenige, wovon Anfang und Ende das nämliche ist, wie der Thürangel; hier nämlich das Gewölbte und Hohle, das eine als Ende, das andere als Anfang. Darum ruht das eine, das andere bewegt sich; als dem Begriffe nach verschiedene, der Ausdehnung aber nach unzertrennliche. Alles nämlich wird durch Stoß und Zug bewegt: darum muß wie in einem Kreise Etwas bleiben, und von hier beginnen die Bewegung. Ueberhaupt nun, wie gesagt, wiefern Trieb hat das Thier, sofern vermag es sich selber zu bewegen. Trieb aber hat es nicht ohne Einbildung; alle Einbildung aber ist entweder vernünftig, oder sinnlich. An dieser nun haben auch die andern Thiere Theil.

Eilftes Capitel.

Zu untersuchen aber ist auch von den unvollendeten Thieren, was das Bewegende ist: denen bloß Gefühlssinn zukommt, ob diesen Einbildung zukommen kann oder nicht, und Begierde. Es zeigt sich nämlich Schmerz und Genuß in ihnen: wenn aber dieß, nothwendig auch Begierde. Wie aber sollte Einbildung in ihnen sein? Etwa wie sie bewegt werden auf unbestimmte Weise, wäre auch dieß in ihnen, aber auf unbestimmte Weise in ihnen? Die sinnliche Einbildung nun, wie gesagt, findet sich auch in den vernunftlosen Thieren; die überlegende hingegen in denen, die Vernunft haben. Denn ob sie thun sollen dieses oder jenes: dieß ist bereits eine Verrichtung des vernünftigen

Denkens. Und sie muß stets mit Einem meinen, denn das Größere verfolgt sie, so daß sie kann Eine aus vielen Einbildungen machen. Und Grund ist dieß davon, daß sie Meinung nicht zu enthalten scheint, daß sie die aus dem Schlusse nicht hat; diese aber jene. Darum hat keine Kraft des Ueberlegens der Trieb; er besiegt aber bisweilen und bewegt den Willen; bisweilen aber der eine den andern, wie ein Ball, der Trieb den Trieb, wenn Unmäßigkeit stattfindet. Von Natur aber ist stets der obere herrschender, und erregt Bewegung: so daß dreierlei Bewegungen zugleich erfolgen. Die Erkenntnißkraft hingegen bewegt nicht, sondern bleibt. Da aber das eine Fürwahrhalten und Verstehen das des Allgemeinen ist; das andere das des Einzelnen, — (das eine nämlich sagt, daß ein solcher ein solches thun muß, das andere aber, daß dieses ein solches, ich aber ein solcher bin): so bewegt nunmehr diese Meinung, nicht aber jene allgemeinere; oder auch beide, aber die eine mehr ruhend, die andere nicht.

Zwölftes Capitel.

Die ernährende Seele nun muß alles haben, was da lebt und Seele hat, von der Entstehung an bis zum Untergange. Denn es muß das, was geworden ist, Wachsthum haben, und Blüthe, und Abnahme: dieß aber kann es nicht ohne Nahrung haben. Es muß also die Kraft des Ernährens in allem sein, was von Natur wächst und abnimmt. Sinn aber braucht nicht in allem, was lebt, zu sein. Weder nämlich was einen einfachen Körper hat, kann Gefühl haben (ohne dieses aber kann kein Thier sein), noch was nicht aufnehmen kann die Formbestimmungen ohne den Stoff. Das Thier aber muß Sinn haben; dafern nichts umsonst thut die Natur. Eines Zweckes wegen nämlich ist alles da, was von Natur ist, oder

es ist ein Zufälliges für das, was eines Zweckes wegen ist. Wenn nun aller räumlich sich selbst bewegende Körper, der keinen Sinn hätte, untergehen müßte: so würde er auch nicht zum Endziel gelangen; was das Werk der Natur ist. Wie nämlich soll er sich ernähren? Denn demjenigen, was an seinem Orte bleibt, steht dasjenige zu Gebote, woher es entstanden ist. Nicht aber kann ein Körper Seele haben, und urtheilenden Geist, Sinn aber nicht haben, indem er nicht an seinem Orte bleibend ist, aber entstanden. Allein auch nicht ein unentstandener. Denn warum sollte er ihn nicht haben? Entweder nämlich müßte es für die Seele besser sein, oder für den Körper: es ist aber keines von beiden so; denn jene würde nicht vollkommner denken, dieser aber darum nicht in höherem Grade sein. Kein nicht stillstehender Körper also hat Seele ohne Sinn. Allein wenn er Sinn haben soll, so muß der Körper sein entweder einfach, oder gemischt. Er kann aber nicht einfach sein; denn dann würde er keine Empfindung haben: er muß aber diese nothwendig haben. Dieß nun erhellt hieraus. Weil nämlich das Thier ein beseelter Körper ist; aller Körper aber fühlbar; fühlbar aber das, was empfindbar mit dem Gefühle: so muß auch des Thieres Körper fähig des Gefühles sein, wenn erhalten werden soll das Thier. Die andern Sinne nämlich empfinden durch ein anderes; wie Geruch, Gesicht, Gehör. Wenn aber etwas, indem es berührt, keine Empfindung hat, so kann es nicht das eine fliehen und das andere ergreifen: wenn aber dieses, so kann unmöglich erhalten werden das Thier. Darum auch ist der Geschmack wie eine Art von Gefühl: denn er ist in Bezug auf Nahrung; die Nahrung aber ist der fühlbare Körper. Ton aber, und Farbe und Geruch ernähren nicht, noch verursachen sie Wachsthum oder Abnahme. Also muß auch der Geschmack eine Art von Gefühl sein, weil er Empfindung des Fühlbaren und zur Ernährung dienenden ist.

Diese nun sind nothwendig dem Thiere, und man sieht, daß nicht ohne Gefühl sein kann ein Thier. Die andern aber sind der Zierde wegen da, und müssen nicht jedwedem Thiergeschlechte, sondern einigen, wie dem, welches sich selbst bewegt, angehören. Wenn nämlich dieses sich erhalten soll, so muß es nicht nur, indem es berührt, empfinden, sondern auch aus der Ferne. Dieß aber würde stattfinden, wenn es auch ein Mittleres empfände, indem dieses von dem Empfindbaren litte und bewegt würde, es selbst aber von diesem. Wie nämlich, was im Raume bewegt, bis zu etwas eine Veränderung hervorbringt, und das Stoßende ein anderes zum Stoßen antreibt, und durch ein Mittleres die Bewegung geht; und das zuerst Bewegende stößt, ohne gestoßen zu werden, das letzte aber bloß gestoßen wird, ohne zu stoßen, das Mittlere aber beides; vieles aber das Mittlere ist: so auch bei der Umbildung, außer daß beim Bleiben an demselben Orte die Umbildung geschieht. Z. B. wenn man etwas in Wachs taucht, so wird dieses so weit bewegt, als man tauchte; ein Stein aber durchaus nicht; Wasser hingegen weit hin. Die Luft aber wird am meisten bewegt, und wirkt und leidet, indem sie bleibt und Eine ist. Darum auch sagt man von der Brechung richtiger, als daß das ausgehende Gesicht gebrochen werde, vielmehr, daß die Luft leide von der Farbe und der Gestalt, soweit sie Eine ist. Auf dem Glatten aber ist sie Eine. Darum bewegt diese wiederum das Gesicht; wie wenn in dem Wachse das Bild hindurchginge bis zur Grenze.

Dreizehntes Capitel.

Daß nun nicht einfach sein kann der Körper des Thieres, ist offenbar: ich meine aber, wie von Feuer oder von Luft. Denn ohne Gefühl kann er keinen andern Sinn

haben: denn alles Beseelte ist ein mit Gefühl begabter Körper, wie gesagt. Das übrige aber außer der Erde, kann Sinnwerkzeug werden: alles aber bringt den Sinn hervor, indem durch ein anderes empfunden wird, und durch das Mittlere: das Gefühl aber besteht im unmittelbaren Berühren: davon hat es auch in der griechischen Sprache den Namen. Indeß auch die übrigen Sinnwerkzeuge empfinden durch Berührung, aber durch anderes hindurch: jenes aber scheint allein durch sich selbst. Also möchte von solchen Elementen keines der Körper sein des Thieres. Auch wohl nicht von Erde. Denn bei allem Fühlbaren ist das Gefühl wie eine Mitte, und empfänglich ist das Sinnwerkzeug nicht nur für was Unterschiede der Erde sind, sondern auch von Warm und Kalt, und allem andern Fühlbaren. Und darum empfinden wir nicht mit den Knochen und den Haaren und andern solchen Theilen, weil sie von Erde sind. Auch die Pflanzen haben darum keinen Sinn, weil sie von Erde sind. Ohne Gefühl nun kann kein anderer vorhanden sein: dieses Sinnwerkzeug aber ist weder von Erde, noch von irgend einem anderen der Grundwesen. Man sieht demnach, daß nur von diesem beraubt die Thiere nothwendig sterben müssen. Weder nämlich kann diesen haben, was nicht Thier ist, noch braucht, was ein Thier ist, einen andern zu haben außer diesem. Und darum bringt das übrige Empfindbare zwar durch Uebermaß nicht dem Thiere den Untergang, wie Farbe, und Ton, und Geruch, sondern nur den Sinnwerkzeugen; wenn nicht vielleicht zufällig: wie wenn zugleich mit dem Tone ein Stoß erfolgt, und Schlag, und von Gesichten und Geruche anderes bewegt wird, was durch das Gefühl den Untergang bringt. Auch die Speise bringt in sofern, als sie zugleich fühlbar ist, den Untergang. Das Uebermaß nun des Fühlbaren, wie von Warm und Kalt, und Hart, vernichtet das Thier. Denn alles Empfindbaren Uebermaß

Anmerkungen zum erſten Buche.

Capitel 1.

Die Wiſſenſchaft, welche den Inhalt der vorliegenden Bücher ausmacht, wird gleich in dem erſten Satze dieſes einleitenden Abſchnittes als ἱστορία περὶ ψυχῆς bezeichnet; welches wir, wenn wir zugleich auf die bald darauf hervorgehobene Beziehung zu der Kunde der Natur hinblicken, vielleicht durch „Naturgeſchichte der Seele“ zu überſetzen uns verſucht finden könnten. Zwar lehrt eine auch nur ſehr oberflächliche Anſicht dieſer Bücher, daß dieſelben keineswegs diejenige Aehnlichkeit, welche durch das Wort Hiſtorie angedeutet zu werden ſcheinen kann, etwa mit den Büchern tragen, welche durch den Namen der Thiergeſchichte (περὶ ζώων ἱστορία) bezeichnet werden; indem dieſe letzteren faſt durchaus nur beſchreibend und erzählend ſind, jene aber ungleich mehr theils reflectirend, theils ſpeculirend, als bloß Thatſachen berichtend. Wenn man aber auch nicht in dieſer Hinſicht eine Gleichartigkeit beider Werke durch jenes Wort ausgeſprochen findet: ſo würde ich doch weniger dagegen einwenden, wenn man in einer andern Beziehung beide dadurch unter einer Gattung begriffen glauben wollte: nämlich im Gegenſatze ſolcher Werke, die nicht über beſondere und einzelne, der unmittelbaren Wahrnehmung eben ſo ſehr wie der philoſophiſchen Speculation vorliegende Gegenſtände, ſondern entweder über die erſten Urſachen und die Grundprincipien der Dinge überhaupt (περὶ ἀρ-

χῶν), oder, wie die logiſchen Schriften, über das Allgemeine des Erkennens handelten; ſo wie auch der Werke über praktiſche Philoſophie, welche letzteren ſchärfer noch, als jene, durch Ariſtoteles von den phyſikaliſchen Werken getrennt zu werden ſcheinen. Das Wort ἱστορία nämlich wird man allerdings wohl nicht leicht, (eher vielleicht das Zeitwort ἱστορεῖν) von einer Erkenntniß, die nicht wenigſtens zugleich mit ihrer ſpeculativen Natur auch eine empiriſche und thatſächliche wäre, gebraucht finden; wenn gleich es auch andererſeits nicht dergeſtalt geſtempelter Kunſtausdruck iſt, daß Ar. hier mehr abſichtlich, als unwillkührlich es zur Bezeichnung einer gewiſſen Klaſſe von Erkenntniſſen gebraucht haben könnte.

Im Uebrigen iſt dieſer Eingang ſo beſchaffen, daß daraus zu erhellen ſcheint, Ariſtoteles habe einerſeits die Lectüre dieſer Schrift nur von Solchen erwartet, die in dem Studium ſeines phyſikaliſchen Cyklus begriffen waren; andererſeits ihr doch nicht innerhalb dieſes Cyklus eine beſtimmte Stelle angewieſen, ſondern, wohin in dem Zuſammenhange der übrigen Lehren ein jeder ſie ſtellen wolle, den Leſern überlaſſen. Das erſtere ergiebt ſich aus der Anpreiſung des Nutzens dieſer Wiſſenſchaft für die Kenntniß der Natur; das letztere aber wird wahrſcheinlich aus der allgemeinern Anpreiſung derſelben, welche bei einer Lehre, die nur als Beſtandtheil und genau eingefügtes Glied in der Kette einer größeren hätte gelten ſollen, unzweckmäßig geweſen wäre. Mit dieſer Anſicht ſtimmt auch der innere Charakter der Darſtellung des Werkes überein, da dieſe zwar häufig auf die übrigen phyſikaliſchen Lehren ihres Verfaſſers verweiſt, aber doch nicht dieſe zu ihrem eigenen Verſtändniſſe ſchlechthin vorausſetzt, und eben ſo wenig ſelbſt auf außerhalb ihrer liegende Zwecke hinzuarbeiten ſich zeigt. Eine Frage indeß, die in Bezug auf die Stellung und das Verhältniß dieſer Schrift zu andern ariſtoteliſchen unwillkührlich ſich aufdrängt, und die auch häufig von den Erklärern derſelben aufgeworfen wird, iſt dieſe, wie innerhalb der phyſikaliſchen Claſſe ſolche Werke, die, wie das gegenwärtige,

eine ſpeculative Theorie enthalten, zu ſolchen ſich verhalten, die, wie die Thiergeſchichte, nur Thatſachen berichten und zuſammenſtellen: ob dieſelben ausdrücklich zur gegenſeitigen Ergänzung beſtimmt waren, und ob etwa einige, und vielleicht eben das vorliegende, als mittlere zwiſchen zwei Aeußerſten zu betrachten ſind: Fragen, auf die alle ich darum im Allgemeinen keine Antwort geben mag, weil ich einen ſo großen Theil der naturwiſſenſchaftlichen Werke, die des Ar. Namen tragen, nicht für ächt erkennen kann; weshalb ich nur dieß bemerke, daß ich in den Worten, welche die Wichtigkeit von der Erkenntniß der Seele für die Naturkunde durch die Hinweiſung darauf bekräftigen, daß jene gleichſam das Princip des thieriſchen Organismus (ἀρχὴ τῶν ζώων) ſei, allerdings eine Andeutung finde, daß wahrſcheinlich dieſe Schrift die Beſtimmung hatte, die eigentlich naturhiſtoriſchen des Ar., und vielleicht namentlich die Thiergeſchichte, in welcher der Mangel der intenſiveren Wiſſenſchaftlichkeit beſonders auffallend iſt, durch die Lehren von Principien und Gründen, die dort hin und wieder als nachfolgen ſollend ausdrücklich verſprochen ſind, zu ergänzen. Dieſer Umſtand iſt vielleicht nicht ohne Gewicht für die Beurtheilung der Geſtalt, in welcher dieſe Schrift auf uns gekommen iſt, da er der Abſchließung und Abrundung derſelben insbeſondere durch die Theorie von dem erkennenden Geiſte des Menſchen, welche Abrundung im dritten Buche offenbar angeſtrebt wird, keineswegs günſtig ſcheint.

Auffallen muß es, wie die Wiſſenſchaft von der Seele nicht bloß in Bezug auf die Würde ihres Gegenſtandes, ſondern auch ihrer Schärfe und Genauigkeit nach (κατ' ἀκρίβειαν) unter die erſten geſetzt wird: zumal da gleich darauf über die Schwierigkeit Klage geführt wird, zu einer beſtimmten Anſicht über ſie zu gelangen (λαβεῖν τινα πίστιν περὶ αὐτῆς). Die Meinung verſchiedener Ausleger, daß hiemit der Vortheil der größeren Nähe des erkannten Gegenſtandes zu dem erkennenden Subject angedeutet worden, wird man ſchwerlich annehmbar finden: lieber möchte ich glauben, daß

Ar. unter jener ἀκρίβεια die ſpeculative Natur dieſes in ſich begriffmäßig einigen und mit genau erkennbarer Geſetzmäßigkeit alles ihm Anhängende auf ein inneres Princip beziehenden und zurückleitenden Gegenſtandes gemeint habe; im Gegenſatze der haltloſen Aeußerlichkeit und Zufälligkeit, die in den hiſtoriſchen und empiriſchen Erkenntnißweiſen herrſcht. — Eben dieſe ſpeculative Natur dieſer Erkenntniß begründet und erklärt zugleich jene, mit der gerühmten Deutlichkeit und Genauigkeit ſonſt wohl zu ſtreiten ſcheinende Schwierigkeit ihrer Methode; indem dieſe, wie auch das Verfahren des Ar. zeigt, keineswegs eine ſo unmittelbar vor Augen liegende und einfache iſt, wie bei einem Inhalte, welcher der bloßen Erfahrung angehört. Es handelt ſich hier, wie Ar. ausdrücklich bemerkt, nicht darum, von einer ſchon bekannten Subſtanz die Eigenſchaften kennen zu lernen; ſondern die Subſtanz ſelbſt, oder, wie es hier ausgedrückt iſt, die Natur, das Weſen und das Was des Gegenſtandes (*τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἐστι*). Zu dieſer Unterſuchung aber reicht, wie Ar. ſehr wohl erkannte, die abſtract verſtändige Methode der Nachweiſung oder Beweisführung (*ἀπόδειξις*) nicht hin, deren Begriff und immanente Grenzen Ar. in ſeiner Analytik aufgezeigt hatte, und die ſich bei den mehr empiriſchen Wiſſenſchaften, wo unter der Vorausſetzung eines ſubſtantiellen Begriffes (z. B. des Thieres, der Pflanze u. ſ. w.) dasjenige, was theils nothwendig aus dieſer Begriffbeſtimmung folgt, theils zufällig ihr anhängt, durchgegangen und dargeſtellt ward, als ſehr wohl anwendbar erprobt hatte. Das Bewußtſein der Unzureichenheit dieſer logiſchen Methode, (welche man häufig für die allein wahrhaft ariſtoteliſche zu halten pflegt für die Erkenntniß eines Subſtantiellen und einer in ſich beſchloſſenen und ſich auf ſich ſelbſt beziehenden Totaleinheit) — tritt ſehr beſtimmt hervor bereits in den logiſchen Schriften dieſes Denkers; und beſonders verdient mit unſerer Stelle das zweite Buch der zweiten Analytik vom erſten bis zum neunten Capitel verglichen zu werden, wo die

Unmöglichkeit, durch ἀπόδειξις das Was eines Dinges als nicht, die Folgerung, sondern den medius terminus eines Schlusses enthaltend, auszumitteln, auf das klarste und entscheidendste dargethan ist; ohne jedoch mit entsprechender Vollständigkeit auch die ächte Methode dieser Ausmittelung aufzuzeigen, in deren Suchen und Anstreben Ar. vielmehr bis an das Ende seiner Laufbahn begriffen geblieben zu sein scheint. Eben dort finden sich auch tiefgeschöpfte Andeutungen über die Einheit der Frage nach dem Was und dem Warum bei allen Untersuchungen, die über die bloß formalen und äußerlichen Bestimmungen und Nominaldefinitionen (λόγοι ὀνοματώδεις) eines Gegenstandes hinausgehen: so daß sich also schon aus jener allgemeineren logischen Theorie zugleich der Grund ergeben möchte, weshalb in der gegenwärtigen Abhandlung nicht, wie in mancher andern aristotelischen, die Angabe der Thatsachen von der Erörterung der Anfänge, Gründe und Ursachen getrennt, sondern beides auf das innigste vereinigt ist.

Als derjenige Inhalt einer Untersuchung, welchem die Methode der Nachweisung (ἀπόδειξις) genügen würde, werden an unserer Stelle τὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἴδια (die Eigenschaften) genannt, welches wohl nicht, wie Philoponus meint, mit Ausschließung dessen, was schlechthin συμβεβηκότα heißen müßte, nämlich des schlechthin Zufälligen und gegen die Substanz eines Dinges sich äußerlich verhaltenden, also unbeschadet dieser Substanz ihm zukommen oder auch nicht zukommen könnenden, von denjenigen Eigenschaften, die in der Substanz als solcher liegen, ohne jedoch sie zu erschöpfen, also im Gegensatze der Accidenzen von den Attributen der Substanz zu verstehen ist; sondern eben so sehr von den ersteren, wie auch von den letzteren. Es ist nämlich keineswegs nöthig, das Wort ἀπόδειξις von solchen Beweisen zu verstehen, die durchaus keiner andern unmittelbar gegebenen Thatsachen, als der in dem Begriffe des Dinges selbst schon enthaltenen, bedürfen; sondern auch solche Beweisführungen, die unaufhörlich neue Thatsachen der Erfahrung von außen hinzunehmen, sind dar-

unter begriffen: in welchem Sinne man denn wohl ſagen kann, daß die rein empiriſchen Unterſuchungen des Ar. eben ſo ſehr, wie etwa arithmetiſche und geometriſche, die apodeiktiſche Form tragen; nur freilich die letzteren in weit größerer Strenge und Bündigkeit, und zugleich viel ausdrücklicher ſie hervorhebend und durchſcheinen laſſend, als jene, welche vielmehr ſtillſchweigend, als ausdrücklich dieſe Form befolgen — (nach den klaren Worten des Ar. Anal. Post. I, 10. οὐκ ἔστι δ' ὑπόθεσις, οὐδ' αἴτημα, ὃ ἀνάγκη εἶναι δι' αὐτό, καὶ δοκεῖν ἀνάγκη. οὐ γὰρ πρὸς τὸν ἔξω λόγον ἡ ἀπόδειξις, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ). — Wäre dem nicht ſo, ſo würde Ar. hier wohl den Ausdruck κατὰ συμβεβηκός vermieden haben, welcher ſtets einen Beiſchmack der Zufälligkeit und Aeußerlichkeit hat: auch iſt es wohl natürlicher, anzunehmen, daß Ar. den unbeſtimmten Charakter der gegenwärtigen Unterſuchung durch den Gegenſatz der Beſtimmtheit ſolcher, die er gleichfalls anzuſtellen pflegte, als daß er ihn durch den Gegenſatz fremder bezeichnet. Darum habe ich auch ἀπόδειξις lieber durch „Nachweiſung," als durch „Beweis" überſetzen wollen, indem man das letztere nicht wohl auf die Weiſe naturhiſtoriſcher Darſtellungen würde bezogen haben.

Aus der Art und Weiſe, wie Ar. nun weiter ſpricht von den gleichartigen Schwierigkeiten dieſer und jeder andern Unterſuchung über das Was eines Begriffes, (welche Unterſuchung die Ausleger, in Folge der in der Analytik vorkommenden Gegenüberſtellung von ἀπόδειξις und ὁρισμός, ὁριστικὴ nennen) erhellt deutlich, daß er die Methode ſolcher Unterſuchung noch nicht gefunden hatte, ſondern ſie erſt mittelſt der Betrachtung der Dinge ſelbſt finden wollte; indem er ſelbſt darüber noch zweifelte, ob dieſe Methode eine und dieſelbe für alle Gegenſtände, oder ob für einige eine andere, oder ob vielleicht gar für jeden einzelnen eine eigenthümliche ſei. Als Beiſpiel einer etwanigen gemeinſchaftlichen Methode führt er neben der ἀπόδειξις noch die Eintheilung (διαίρεσις) an, von welcher ſich (Anal. Pr. I, 31.) ausdrücklich bemerkt

findet, daß Einige sie als Beweisform für das Was der Dinge brauchen zu können meinten; welches aber Ar. dort bestimmt widerlegt: so daß man also sieht, daß er auch hier dieses Beispiel nicht im Ernste als eine wirkliche Möglichkeit, sondern eben so wie die ἀπόδειξις, nur als zugebend des formalen Zusammenhangs wegen das, was, weil es anderwärts abgehandelt worden war, keiner weitern Widerlegung bedurfte, anführen kann. — Die weitere Angabe der Schwierigkeiten, welche sich auch an eine solche Annahme reihen, hat daher vielmehr den Sinn, daß, von der Methode, als von einem solchen Momente, welches Vielen, in die Wissenschaft nicht tiefer Eingeweihten, wohl als ein gleichgültiges und von selbst sich verstehendes erscheinen könnte, abgesehen, nichts destoweniger an dem Gegenstande selbst die Schwierigkeiten, die vorher als ein Zweifel wegen der Wahl der Behandlungsart erschienen, nachgewiesen werden. Alles das Folgende nämlich: die Fragen über die Principien der Seele, über die Kategorie, unter welche sie zu setzen, über ihre Theilbarkeit oder Untheilbarkeit u. s. w. sind solche Schwierigkeiten, welche mit der Auffindung einer eigenthümlich gehörigen Methode von selber sich lösen müßten; so lange diese aber nicht gefunden, sondern entweder gar nicht berücksichtigt, oder mit der Methode einer wesentlich verschiedenartigen Untersuchung verwechselt wird, den Eingang in die hier gesuchte Theorie erschweren werden. — In der Aufzählung dieser Schwierigkeiten erhellt recht deutlich die Bedeutsamkeit verschiedener allgemeinen, von Aristoteles zuerst erfundenen, und in Schriften, die unstreitig als der gegenwärtigen vorangehend zu denken sind, aufgestellten Begriffbestimmungen; wie der Kategorien, des Gegensatzes von Möglichkeit und Wirklichkeit, und anderer ähnlicher, welche hier dazu gebraucht werden, eine Skepsis über das Wesen und den Begriff der Seele einzuleiten, und Fragen darüber zum Bewußtsein zu bringen, welche ohne diese logischen Unterscheidungen nur allenfalls geahnet, nicht aber kurz und klar ausgesprochen, und also auch nicht aufmerksa-

mer und tiefer durchdacht und endlich beantwortet und gelöst werden konnten; wie denn auch wirklich alle frühere Philosophie der Griechen, selbst die platonische nicht ausgenommen, vieles von demjenigen kaum als Problem sich vorlegte, was Ar. bereits mit Glück zu lösen begann. Eben darum aber ist es auch widersinnig, wie die Ausleger thun, bei allen den Zweifeln und Alternativen, die hier hingeworfen werden, nach gleichzeitigen und früheren Denkern umherzublicken, welche als Urheber oder Anhänger der einen oder der andern Meinung Ar. wohl vor Augen gehabt haben könne. Finden sich hiebei auch einige, deren Lehren allenfalls unter diese oder jene Rubrik zu passen scheinen, so wird dieses Passen doch immer nur ein ungefähres und halbes bleiben, dem Ar. aber der ihm gebührende Ruhm vielmehr geschmälert werden, dergleichen Unterscheidungen in ihrem wahren Zusammenhange und ihrer vollen Strenge erst möglich gemacht zu haben. — Wie dieses letztere zu verstehen sei, läßt sich besonders deutlich nachweisen an demjenigen, was über die Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit des Seelenbegriffes in dem Verschiedenen, von dem er prädicirt wird, gesagt ist. Hier nämlich wird zuerst die Gleichartigkeit im Allgemeinen genannt, als etwas nicht näher bestimmtes, das Jedem beifallen konnte; dann aber sogleich weiter als nähere, dem Ar. eigenthümlichere Bestimmung, wodurch jene Frage erst ihre eigentliche Bedeutung bekommt: ob, dafern Ungleichartigkeit gesetzt ist, der Unterschied als Unterschied der Art oder der Gattung zu verstehen sei; und zuletzt, ob ein gemeinschaftlicher Begriff (λόγος) für alle Arten der Seele sich finden lasse, oder nur ein besonderer für die einzelnen — (in welchem Satze die Verwechslung des erst als Beispiel oder Gleichniß angeführten Begriffes von Thier mit dem Begriffe, von dem es sich eigentlich handelt, zu bemerken ist, als eine uns vielleicht befremdlich scheinende, aber sehr charakteristische Stylform).

In demjenigen, was hierauf folgt, wird als Antwort auf jene Frage vorausgesetzt, daß der Begriff der Seele zwar ein

einiger sei, aber eine Vielheit von Bestandtheilen oder Momenten in sich schließe, von denen die einzelnen durch ihr Dasein oder Nichtdasein, und ihr verschiedenes Verhältniß zu einander die verschiedenen Arten der Seele bestimmen. Während aber solchergestalt diese nicht als verschiedene Substanzen, sondern als untergeordnete Erscheinungweisen der nämlichen Substanz, welche der Totalbegriff der Seele ist, erkannt werden, kehrt nichts destoweniger in Bezug auf die Methode die vorige Schwierigkeit zurück: ob in dieser die Theile dem Ganzen zum Grunde zu legen seien; und weiter, wenn die Theile als das Unselbständige und von der Substanz entfernteret ob nicht auch diesen wiederum das noch Abstractere und von dem substantiellen Mittelpuncte der Seele weiter abliegende, die Handlungen und Verrichtungen (ἔργα) dieser Theile; und endlich, ein Umschlagen dieses Abstracten und stets noch der Seele Innerlichen in eine äußerliche Unmittelbarkeit gesetzt: ob dasjenige, was für das Object dieser Verrichtungen gilt. Man sieht, wie dem Ar. dasjenige, was wir für die ächte Methode einer speculativen, d. h. auf die Erkenntniß einer substantiellen Einheit ausgehenden Wissenschaft erkennen, bereits ziemlich klar vor Augen lag: nämlich das Beginnen mit einem unmittelbar Gegebenen, aber der Idee als solcher noch Aeußerlichen, das dialektische Umsetzen dieser äußerlichen Unmittelbarkeit in eine abstracte Innerlichkeit (des sinnlich Wahrnehmbaren in eine Sinn- und Empfindkraft, des Denkbaren in eine Denkkraft u. s. w.), und das allmähliche, dialektisch-speculative Zusammenbringen und Verdichten dieser Abstractionen zu immer concreteren und wirklichkeitvolleren Einheiten, bis zu der letzten und höchsten, welche die Idee und Wirklichkeit des Gegenstandes selbst ist, hinauf. Zwar kann die Art und Weise, wie Ar. hier von Theilen der Seele spricht, noch auf ziemlich einseitigen Reflexionbestimmungen zu beruhen scheinen: allein in der im zweiten Buche folgenden Behandlung dieser Theilbegriffe zeigt sich, daß Ar. keineswegs bei jenen Bestimmungen stehen bleibt, sondern zu der ächt

ſpeculativen Entwickelung jener Theile, als nicht wie äußerlich, neben einander beſtehende Materien oder Dingheiten, ſondern in und durch einander ſeiender, und wie höhere und niedere, durch dialektiſchen Uebergang gebildete Einheiten zu einander ſich verhaltender fortgeht. — Eben dieſen Fortſchritt nun von dem Abſtracteren zu dem Concreteren rechtfertigt Ar. in den (S. 5. der Ueberſ.) folgenden Worten, wo er zeigt, daß nicht nur das Was oder der ſubſtantielle Begriff eines Dinges, (wie in der apodeiktiſchen Methode) zur Erkenntniß ſeiner Attribute diene — (τῶν καθ' αὐτὸ συμβεβηκότων τοῖς οὐσίαις, das was „an und für ſich“ anhängt den Weſen; welches „an und für ſich“ in der Ueberſetzung Z. 4. nicht hätte wegbleiben ſollen, da es den ausdrücklichen Gegenſatz der Attribute zu den Accidenzen bezeichnet): ſondern auch umgekehrt die Attribute zur Erkenntniß der Subſtanz. Es werden alſo hier, was vorhin Theile der Seele genannt waren, entweder geradezu Attribute oder Eigenſchaften (συμβεβηκότα) derſelben genannt, oder wenigſtens mit ſolchen unter gleiche Kategorie gebracht; ſo daß das Verhältniß der Seeleneinheit zu den Theilen daſſelbe iſt, wie etwa das der Theile zu ihren Verrichtungen: mit welcher Beſtimmung unſtreitig viel gewonnen iſt für die richtige und geiſtigere Anſicht jener Theilbegriffe. Die Erkenntniß dieſer Attribute nun iſt es, welche erſt diejenige Definition der Subſtanz giebt, die ihrerſeits wiederum Ausgangspunct für den Beweis der Attribute (ἀρχὴ ἀποδείξεως) ſein kann; jede andere Definition aber bleibt eine leere und ſpitzfindige oder bloß nominale. Dieß iſt allerdings ein Cirkel, in welchem ſich die wiſſenſchaftliche Methode nach der noch nicht zu vollkommener Klarheit gelangten Anſicht des Ar. befindet, welchen aber nicht verſchwiegen, ſondern eben hier unbefangen ausgeſprochen zu haben, von ſeinem offenen Sinn für die tiefere Wahrheit und ſeinem emſigen Suchen derſelben zeigt.

Die letzte unter den in dieſer Reihe aufgeſtellten Fragen iſt dieſe, ob die Zuſtände der Seele — (τὰ πάθη, alſo nicht

die Eigenſchaften oder Theile der Seele ſelber, ſondern vielmehr die Verrichtungen derſelben) der Seele allein zukommen, oder ihr mit dem Körper gemeinſchaftlich ſind: worauf die vorläufige Antwort gegeben wird, daß bei den meiſten dieſer Zuſtände es vor Augen liege, daß auch der Körper zugleich mit thätig ſei, von andern aber es zunächſt noch zweifelhaft ſei, ob ſie nicht wenigſtens mittelbarer Weiſe gleichfalls den Körper in Anſpruch nehmen. Bis hieher iſt dieſe Frage, — (deren Beantwortung, wie eigentlich die Beantwortung auch jeder die vorhergehenden Fragen, nichts anderes als die Theorie von der Seele ſelbſt iſt) ganz in dem Charakter der Allgemeinheit und Vorläufigkeit gehalten, wie er dieſem Zuſammenhange gemäß iſt. — Nun aber die weitere Ausführung von den Worten an: „Wenn nun etwas von den Verrichtungen und Zuſtänden der Seele eigenthümlich iſt u. ſ. w.“ fällt ganz aus dieſem Charakter heraus, und ſucht auf eine weitſchweifige und triviale Weiſe an jene Frage, die, doch einer ganz anderen Erörterung bedürftige, Entſcheidung der andern anzuknüpfen, ob die Seele von dem Körper trennbar ſei, oder nicht. Es trägt dieſe, bis an das Ende des Capitels fortgeführte Abhandlung ganz das Gepräge ſolcher unächten Abſchnitte, welche z. B. in der Phyſik des Ar. ſo häufig vorkommen, und welche ich dort allenthalben nachzuweiſen mich beſtrebt habe. Es ſei mir vergönnt, auch in der vorliegenden Stelle auf ähnliche Weiſe wie dort, auf einige Hauptzüge aufmerkſam zu machen, welche dieſen Verdacht der Interpolation erregen oder darin beſtärken können; wobei jedoch auch hier wiederum, wie in allen ähnlichen Fällen, dieß zugeſtanden werden muß, daß die letzte Entſcheidung nicht durch äußerlich und auf factiſche Weiſe zwingende Schlüſſe herbeigeführt werden kann, ſondern dem mehr oder minder fein beobachtenden und ſcharf eindringenden Sinne eines Jeden überlaſſen bleibt. — Gleich beim Beginne dieſer Stelle iſt zuvörderſt ein Fehler der Ueberſetzung zu verbeſſern, und (Z. 5. v. u.) ſtatt „ſo könnte man ſie [die Seele] abgetrennt be-

trachten," zu ſetzen: „ſo könnte ſie abgetrennt werden;" da es ſich nicht von der wiſſenſchaftlichen Betrachtung, ſondern von dem Sein der Seele an ſich handelt. — Daß aber der Schluß von der Theilnahme oder Nichttheilnahme des Körpers an den Zuſtänden und den Verrichtungen der Seele auf die Trennbarkeit oder Nichttrennbarkeit der letzteren von dem erſteren ein höchſt oberflächlicher, oder vielmehr ein falſcher iſt: dieß iſt bereits den alten Erklärern aufgefallen; worüber man den Philoponus vergleichen kann. Es trägt dieſer Uebergang ganz den Charakter einer ſolchen Art des Philoſophirens, welche in gewiſſen Lieblingsbegriffen, wie eben hier dem von der abſoluten Trennbarkeit der Seele von dem Körper, feſtgeworden iſt, und bei ihren Forſchungen ſich kein anderes Intereſſe, als dieſes, zum Grunde liegend denken kann; weshalb ſie denſelben jene Begriffe allenthalben unterſchiebt. So finden wir, daß der Gegenſatz der natürlichen und der intellectuellen Welt, welchen Ar. ſelbſt dem Endziele ſeiner Forſchungen vorbehielt, den Sammlern und Ergänzern ſeiner Werke eine ſolche feſtſtehende Vorſtellung geworden iſt, welche ſie an unzähligen Stellen, wohin ſie dem ariſtoteliſchen Zuſammenhange zufolge offenbar nicht gehört, einzuſchieben pflegen. Das Beiſpiel von dem Mathematiſchen, welches auf eine viel bequemere und folgerichtigere Weiſe allgemein hätte ausgedrückt werden können, als wie hier durch Angabe eines beſondern Falles, enthält in Wahrheit einen ſolchen Inhalt, der den ächt-ariſtoteliſchen Begriffbeſtimmungen zufolge vielmehr ein abtrennbarer (χωριστὸς) zu nennen wäre; abtrennbar nämlich von dem Natürlichen und Bewegten als ein in dem Begriffe ſeiendes und Unwandelbares; während er hier auf eine ſeine Bedeutung durchaus mißverſtehende Weiſe als eine bloße Accidenz der körperlichen Dinge betrachtet wird. Offenbar hat der Verfaſſer dieſer Stelle keine Ahnung davon, daß die Frage über die Trennbarkeit der Seele von dem Körper auf keine Weiſe gelöſt werden kann, ohne entweder vorher, oder zugleich, auch die Abtrennbarkeit jenes Logiſchen und Ma-

thematiſchen von dem Natürlichen und Endlichen herzuſtellen; da die Seele ja, auch dem Ar. zufolge, eben indem ſie dieſes Unkörperliche (νοητὸν) denkt, durch dieſe Abſtraction ſich über dem Körper erhebt, und in gewiſſen Sinne ſich von ihm befreit. Man ſieht aber, daß dem Verfaſſer die Seele vielmehr als eine Dingheit oder ein, zwar von dem Körperlich-Materiellen verſchiedenes, Materielle erſchien; ganz im Gegenſatze der nachfolgenden ächten Beſtimmungen. — Auf jenes Beiſpiel folgt eine ſchleppende Wiederholung des bereits Geſagten, daß die meiſten einzelnen Zuſtände der Seele zugleich körperliche ſind, mit Beweiſen, die keine Beweiſe ſind, darum, weil die angeführten Thatſachen eben ſowohl auf eine Selbſtthätigkeit der Seele, die unabhängig von äußerer Erregung erfolgt, wie auf eine beſondere Dispoſition des Körpers, ſchließen laſſen können. Weiterhin vergißt der Verfaſſer den Zweck, zu welchem er dieſe Discuſſion begonnen hatte, (welcher von vorn herein offenbar dieſer geweſen war, die Unabhängigkeit der Seele von dem Körper vorläufig feſtzuſtellen) und ſpricht dergeſtalt, als ſei ſeine Abſicht nur dieſe geweſen, der Naturforſchung die Unterſuchung über die Seele zu vindiciren. Als Gegenſatz der Naturforſchung wird hier die bloß dialektiſche genannt, welche bei dieſem Gegenſtand wohl kaum hätte in Frage kommen können; wie aber der Unterſchied dieſer dialektiſchen Forſchung von der phyſikaliſchen dergeſtalt angegeben wird, daß jene es mit Begriff und Formbeſtimmung, dieſe mit dem Stoffe zu thun habe, ſo verwickelt ſich der Verfaſſer wider ſeinen eignen Willen in neue Schwierigkeiten, indem ſich zeigt, daß auch der Naturforſcher des Begriffs und der Formbeſtimmung nicht entbehren kann. Das Hin- und Herreden darüber, welches den letzten Theil des Capitels ausfüllt, erinnert an das zweite Capitel des zweiten Buches der Phyſik, deſſen Unächtheit ich gleichfalls darzuthun mich beſtrebt habe. Wie kann man dem Ariſtoteles zutrauen, daß er bei einen Gegenſtande, der ſo ſehr die Aufmerkſamkeit auf ſeine beſondere und eigenthümliche Natur in Anſpruch nahm,

mehrmals schon durchgesprochene Allgemeinheiten breit sollte auseinander gelegt haben?

Capitel 2.

Es folgt eine Uebersicht der Lehrsätze früherer Denker über das Wesen und den Begriff der Seele, von welcher Uebersicht der Zweck und die Bedeutung gleich am Eingange angegeben wird: nämlich als Fortsetzung jener Aufstellung von Zweifeln, Fragen und Problemen zu dienen, die auf allgemeinere und abstractere Weise bereits in dem vorhergehenden Capitel begonnen worden war. Es wird hiemit auf eine sehr sprechende Weise die Stellung bezeichnet, welche Ar. überhaupt der älteren Philosophie in Bezug auf seine eigene einräumte; indem nämlich jene das Bewußtsein der Probleme zu erwecken gebraucht ward, welche die letztere zu lösen die Aufgabe hatte (διαπορεῖν περὶ ὧν εὐπορεῖν δεῖ): dergestalt, daß somit jene Probleme als nicht von einem einzelnen Individuum, sondern von der denkenden Gesammtheit der Menschen, oder gleichsam einer wissenschaftlichen Republik aufgestellt erschienen. Bemerkt kann übrigens werden, wie diese Rückblicke auf ältere Philosopheme keineswegs in allen aristotelischen Schriften unter der nämlichen Form geschehen: in einigen, z. B. den logischen, den speciellen naturhistorischen und großentheils auch den ethischen, fehlen sie entweder ganz, oder geschehen nur beiläufig und vereinzelt; in anderen, z. B. der Physik, werden sie regelmäßiger den abgehandelten Materien in den einzelnen Abschnitten vorangeschickt. So daß es also fast das Ansehn hat, als stehen die gegenwärtigen Bücher zu der Gesammtheit der übrigen physikalischen Werke mehr in dem Verhältnisse einer kleineren Abhandlung über einen einzelnen Gegenstand, als eines größeren Hauptheils: was sich wohl auch dadurch rechtfertigen möchte, daß sie in mehrfacher Hinsicht nur als Ergänzung

anderer naturwiſſenſchaftlicher Werke auftreten, und daher den Begriff der Seele nur von gewiſſen Geſichtpuncten aus durchzugehen beſtimmt ſind; während Ar. die weitere Ausführung der geiſtigen Idee theils der praktiſchen Philoſophie, theils der von ihm ſo genannten Urphiloſophie vorbehielt.

Auch fremde Philoſopheme jedoch ſetzen, um ihrem Sinne und ihrer Bedeutung nach erfaßt zu werden, ſchon eine vorläufige Vorſtellung des Gegenſtandes, den ſie betreffen, voraus: darum eröffnet Ar. die Aufzählung derſelben mit der Bemerkung, daß alle weitere Speculation über die Seele von der Wahrnehmung zweier Eigenſchaften derſelben ausgehe, die beide innerhalb des Kreiſes der natürlichen Erſcheinung liegen, und wegen ihrer Unmittelbarkeit und Allgemeinheit leicht für die Grundlage alles übrigen, was der Seele zukommt, bei noch mangelnder gebildeterer Erkenntniß der letzteren gelten können. Als ſolche Anfänge und Ausgangspuncte der Erkenntniß ſind jedoch Bewegung und Empfindung nicht als feſte und unveränderliche Qualitäten zu betrachten, aus welchen auf poſitive und dogmatiſche Weiſe der Begriff und die Idee der Seele gebildet werden könnte: vielmehr zeigt die weitere Folge der ariſtoteliſchen Darſtellung, — (was auch den alten Auslegern in Bezug auf die gegenwärtige Stelle nicht unbemerkt geblieben iſt), daß die Beſtimmungen ſowohl der Bewegung, als auch der Empfindung in der höheren Entelechie des Seelenweſens ſich aufheben, und als etwas, daß in verſchiedener Beziehung ſowohl iſt, als auch nicht iſt, darſtellen. Wie namentlich die Beſtimmung der Bewegung eine andere werde bei genauerer und begriffgemäßer Betrachtung, als ſie zunächſt für die unmittelbare Wahrnehmung war, deutet Ar. ſogleich an, indem er auf die gemeiniglich vorkommende Verwechſelung von Bewegen und Bewegtwerden in der Begriffbeſtimmung der Seele aufmerkſam macht. — So iſt es in der gleich hierauf erzählten Theorie des Demokrit offenbar mit der activen zugleich die paſſive Bewegung, welche dieſer Denker bei ſeiner materialiſtiſchen Bezeichnung der Seele vor

Augen hatte. Nicht als das erste bewegende Princip nämlich, — (bis zu welcher Bestimmung der Seele oder des Geistes Anaxagoras, und in einem weit höheren Sinne Platon vordrang) erscheint die Seele in dieser Bezeichnung: als dieses Princip vielmehr wissen die Atomistiker kein anderes, als die abstracte Negativität oder das Leere anzugeben: sondern erst durch das Erleiden einer Bewegung vermittelt werden muß die bewegende Thätigkeit, die man dem Seelenwesen nicht absprechen zu dürfen meinte; indem die unendlich kleinen runden Kugeln, welche die Seele ausmachen, nur vermöge der eigenen größeren Beweglichkeit, die sie vor andern Gestalten voraus haben, das Uebrige bewegen. Diese Vorstellungen, sowohl von den Atomen überhaupt, als auch insbesondere von der Kugelform derer, welche als die beweglichsten gedacht wurden, (da doch die leichtere Beweglichkeit jener Form selbst schon anderweite Gesetze der Bewegung voraussetzt) — kann man allerdings sehr roh und unphilosopisch finden: doch knüpften sich vielleicht an die Anschauung der letzteren Form noch besondere symbolische speculative Betrachtungen, wie bei verschiedenen Denkern der eleatischen Schule, als deren Fortführung — (in einem entschiedenen Elemente des Gegensatzes freilich) in mehrfacher Hinsicht die leukippisch-demokritische zu betrachten ist. — Die Mannigfaltigkeit, mit welcher Demokrit das Besondere und Einzelne der Natur und auch wohl des geistigen Daseins erkannte, scheint angedeutet in der von mehren alten Schriftstellern erzählten Sage, es habe sich dieser Denker durch Schauen in einen der aufgehenden Sonne entgegengekehrten Brennspiegel geblendet: unter welchem Bilde Jeder, der die symbolisch bedeutsamen Mährchen, die fast von allen Philosophen, wie übrigen ausgezeichneten Männern der älteren griechischen Zeit erzählt werden, mit Aufmerksamkeit zu betrachten und zu deuten gewohnt ist, nichts anderes ausgedrückt erblicken wird, als das Mißverhältniß der, einem Lichtstrome gleich in abstracter Allgemeinheit aufgehenden speculativen Idee, zu der empirischen und historischen Erkenntniß der besondern Dinge,

welche durch jene hierher (bis auf Aristoteles) vielmehr verdunkelt, als aufgeklärt ward. So ist die Allbesaamung (Panspermie) der unendlich mannigfaltigen und untheilbaren Gestalten, worein Demokrit die elementarische Natur setzte, im Allgemeinen unstreitig ein großartiger Gedanke; wesentlich verschieden von der modernen Atomistik, indem diese alles auf gestaltlose Einförmigkeit zurückführt, jene aber den reinen Begriff der unendlichen Gestaltung und Formbestimmung enthält, wie dieser eben Begriff, und darum mit der sinnlichen Erscheinung einerseits zwar identisch, andererseits aber ihr entgegengesetzt und die Umkehrung derselben ist. Der ersten, innerhalb der Reinheit und Abstraction jenes Begriffes gebliebenen Idee nach sind jene Gestalten keineswegs ohne weiteres als räumliche zu fassen; so wenig wie das ihnen gegenüberstehende und das Princip ihrer Bewegung ausmachende Leere schlechthin nur als leerer Raum: sondern wie dieses zugleich die leere Zeit, und überhaupt die Leerheit des abstracten logischen Begriffes, so bezeichnen jene die eben so wesentlich demselben Begriffe inwohnende unendliche Formbestimmung, Besonderheit und Einzelheit. Diese über die Beschränktheit und Aeußerlichkeit des bloß räumlichen Seins sich emporhebende Abstraction und Reinheit der demokritischen Lehre erhellt auf das deutlichste und unwidersprechlichste insbesondere aus den Stellen des Sextus Empiricus, in welchen dieser Lehre Erwähnung geschieht; eines Schriftstellers, der überhaupt, wie wenige unter den späteren, durch sein tieferes Verständniß der Philosophen des früheren Alterthums sich auszeichnet. Zu räumlichen werden die Begriffbestimmungen des Demokrit erst, wenn sie — (wozu diese Lehre noch nicht reif war, welches aber das geschichtliche Verhältniß derselben zu der Schule der Physiker, der sie von Haus aus eigentlich fremd gewesen war, herbeiführte) zu dem Naturbegriffe hinzugebracht werden; dieses jenem speculativen Begriffe fremdartige Element giebt diesem die Bestimmung jener Aeußerlichkeit, welche sich als Räumlichkeit ausdrückt; und die Anwendung desselben auf die

besondern Dinge wird nothwendig eine kleinliche und verkehrte. Auf diese Weise ging einerseits die großartige metaphysische Abstraction der eleatisch-atomistischen Schule unter durch Uebertragung der Probleme der physikalischen auf sie; so wie gleich sehr andererseits die auf Voraussetzung einer empirischen Wirklichkeit und deren nothwendigen Gegensatz zu einer in Wechselbeziehung zu ihr stehenden Innerlichkeit beruhende physikalische Lehre in der Abstraction und dem absoluten Setzen der atomistischen, und dem dadurch als ein letztes und schlechthin todtes Princip hervorgehenden räumlichen Aeußerlichkeit ihren Untergang fand. In dem Sinne dieser Vermischung und Entgeistung früher aufgestellter lebendigerer Principien ist hier die Erklärung von der Unterhaltung des Lebens durch das Athmen abgefaßt, welche alles auf ein mechanisches Stoßen, Drängen und Treiben zurückführt: eben so sehr ein Abfall von den ungleich tiefsinnigern Ideen eines Heraklit, Empedokles u. s. w., wie gewiß auch von dem reinen und strengen Begriffe der ersten Atomistik. Ob dergleichen mislungene Theorien über das Besondere und Einzelne durchgehends dem Demokrit selbst angehören, oder vielleicht nur aus Mißverstand seiner Lehre angehängt worden sind, dürfte sich schwer entscheiden lassen: wenn man auch nicht daran zweifeln wollte, daß Aristoteles die eigenen Schriften des Demokrit benutzt habe, so würde dieß doch keinen entscheidenden Beweis der Aechtheit geben, da wir selbst bei dem ungleich näher stehenden Platon die Stimme des Ar. nicht für eine entscheidende gelten lassen können. — Denselben, oder, (bei der allgemein zugestandenen Verunstaltung des pythagorischen Systemes durch seine spätern Anhänger, gewiß schon in der Zeit des Ar.), einen noch viel entschiedener begründeten Zweifel müßte man hinsichtlich dessen aufwerfen, was über die pythagorische Lehre von den Spänen oder Sonnenstäubchen in der Luft, als Seelen oder unmittelbar von Seelen Bewegtem erwähnt wird: wenn nicht die allgemein-symbolische Haltung dieses Systemes auch hier eine symbolische Deutung zuließe: so daß, (was auch be-

reits neueren Erklärern der pythagoriſchen Lehre beigefallen iſt) das Verhältniß der von dem Sonnenlicht und den Sonnenſtrahlen gleichſam ſich loszureißen ſcheinenden feinſten und leichteſten Körper als ſymboliſcher Ausdruck gebraucht wäre für das Verhältniß der Seele zu der Gottheit, welche letztere die richtig verſtandene Lehre des Pythagoras mit dem Lichte und dem Feuer zwar keineswegs identificirt, wohl aber mit dieſem Bilde oder Gleichniſſe zu bezeichnen liebt.

Es folgt die Anſicht derer, welche die Seele geradehin für das ſich ſelbſt Bewegende erklärten: welchen Satz man ſogleich für den im Phädrus ausgeſprochenen des Platon erkennt; ohne daß Ar. jedoch dem großartigen Zuſammenhange dieſer platoniſchen Lehre und ihrer unermeßlich größern Tiefe und Reinheit im Gegenſatze derjenigen Lehren, mit denen ſie hier gleich als weſentlich Daſſelbe ausſagend zuſammengeſtellt wird, hinreichende Gerechtigkeit widerfahren ließe. Man könnte ſogar durch dieſes geringe Gewicht, welches Ar. auf die erwähnte Theorie zu legen ſcheint, und durch das Stillſchweigen, mit dem er Platons Namen hier übergeht, den er doch ſpäter in einem andern, für dieſen Denker vielleicht minder charakteriſtiſchen Zuſammenhange zu nennen nicht verſchmäht, ſich zu der Vermuthung veranlaßt finden, Ar. habe mehr eine in die allgemeinere Denkweiſe übergegangene Anſicht von der Seele, als jene berühmte Stelle ſeines Vorgängers, vor Augen gehabt. — Hieran wird die Lehre des Anaxagoras von dem νοῦς gereiht: welches Wort ich, ſo oft es in den vorliegenden Büchern vorkommt, jederzeit durch Geiſt überſetzt habe. Meiſt iſt man gewohnt, es durch „Vernunft“ zu überſetzen: ein Ausdruck, welcher dem Sprachgebrauche des gemeinen Lebens zufolge gewiß ungeſchickt befunden werden würde, und der nur vermöge der Gewaltſamkeit, mit welcher die neuere deutſche Philoſophie ſeit Kant ihn zum bevorzugten Ausdruck für die Einheit des höhern Geiſtigen geſtempelt hat, auch in dieſen Zuſammenhang hat Eingang gewinnen können. Unzählige Stellen, ſowohl in dem vorliegenden, als auch in anderen

Werken der griechischen Philosophie würden nicht ohne die größte Unbequemlichkeit und ohne das auffallendste Mißverhältniß zu andern danebenstehenden Ausdrücken und zu ihrem Zusammenhange das Wort „Vernunft“ für νοῦς geduldet haben: ich habe es daher für eine Gerechtigkeit gehalten, die zugleich dem Genius der griechischen philosophischen Rede, und jenem des deutschen Sprachgebrauchs geschieht, wenn jener Ausdruck, der in dem Zusammenhange der Sprache — (nicht dem einer die Sprache zum Theil willkührlich und tyrannisch handhabenden Wissenschaft) etwas wesentlich anderes und niedriger stehendes bedeutet, vermieden wird. Vernunft ist, wie jener Sprachgebrauch, und wie die älteren philosophischen Schriftsteller deutscher Zunge (ein Tauler, Luther, Jacob Böhme u. s. w.), und unter den neueren alle Nichtphilosophen dieses Wort anwenden, das, was die Menschen von den Thieren unterscheidet, und nicht, was sie zu den Göttern erhebt. Von einer substantiellen Vernunft zu reden jenseit des menschlichen Bewußtseins, welche theils außerhalb der Seele des Menschen die wesentliche Einheit und Seele der Natur sei, theils innerhalb des geistigen und geschichtlichen Lebens auch das unbewußt Geschehende und Geschaffene in die höheren Einheiten des Staates, der Weltgeschichte, der Kunst, der Religion u. s. w. verknüpfe, ist den neuern philosophischen Systemen zwar ganz geläufig geworden: aber das unbefangene, der Schulbildung ermangelnde natürliche Gefühl wird sich so lange dagegen sträuben, als der Strom des deutschen Sprachgebrauches sich von dem Zusammenhange mit seinen lebendigen Urquellen noch nicht gänzlich losgerissen hat. Diesen nach aber bedeutet Vernunft das rein endliche, subjective Bewußtsein des Individuums in seiner Integrität, welches der Träger zwar und die nothwendige Voraussetzung aller höheren, die Individuen auf wesentliche und substantielle Weise unter einander verknüpfenden und zu dem Göttlichen emporhebenden geistigen Thätigkeit ist; keineswegs aber diese Thätigkeit selbst. Es ist in dieser Hinsicht bedeutsam, daß zuerst ein solches System dieses

Wort für das Höchſte der Geiſtigkeit brauchte, welches keine höhere Wirklichkeit, als die in dem gemeinen Bewußtſein eingeſchloſſene kannte; alles wahrhaft Höhere aber nur als eine ungegenwärtige Foderung dieſes Bewußtſeins begriff: wie denn in der That auch die ſubjective Vernunft als ſolche nur fodern, nicht aber jenes Höhere thun und ſchaffen kann. Für den eigentlich ſubſtantiellen, oder, was hier gleichviel iſt, den objectiven und idealen Inhalt dieſer Vernunft, für dasjenige, was, wenn gleich innerhalb des Kreiſes jenes individuellen Bewußtſeins geboren und erzeugt, dennoch der Begriff und die Idee iſt, worin dieſes Bewußtſein ſelbſt ſeine Wahrheit hat, und worein es als in ſeinen tiefern Grund und den Zweck ſeines Seins eingeht, hat die Sprache den Ausdruck „Geiſt;“ welchen die religiöſe Sprache der früheren Zeit als das Göttliche, der Vernunft als dem Endlichen und Menſchlichen gegenüberſtellte, und welcher auch jetzt noch den merkwürdigen und tiefbedeutſamen Doppelſinn behauptet, einerſeits für die allgemeine, Bewußtes und Unbewußtes zugleich einſchließende ſubſtantielle Grundlage alles — Geiſtigen, (denn es giebt eben keinen allgemeinern Ausdruck dafür); andererſeits für alles objective und ideale Geiſtige im Gegenſatze des gemeinen Bodens der geiſtigen Subjectivität, und alſo für einen Vorzug und eine Erfüllung dieſer Subjectivität zu gelten — (denn auch der Natur, eben ſo wie den Staate, der Geſchichte, Kunſt, Religion u. ſ. w. wird man lieber einen Geiſt, als eine Vernunft zuſchreiben wollen). — In dem Zuſammenhange der griechiſchen Philoſophie nun iſt es weſentlich gefodert, jenen νοῦς, welchen Anaxagoras als das Princip aller Bewegung und aller Geſtaltung erkannte, und welchen Platon und Ariſtoteles als die ſubſtantielle, ideale und ewige Weſenheit des Geiſtigen, im Gegenſatze des natürlichen, endlichen und verſchwindenden Bewußtſeins bezeichneten, eben auf keine Weiſe mit dieſem Bewußtſein zu vermengen, und ihn alſo nicht als einſeitig ſubjective, ſondern als objective und ideale, nothwendig unter der Geſtalt der Ewigkeit erſchei-

nende Geistigkeit aufzufassen. Das Gefühl der Aufgabe, diese Objectivität auszudrücken, veranlaßte mich in der Uebersetzung der Physik, νοῦς durch „Gedanken“ wiederzugeben; allein wenn schon dort dieses Wort manche Unbequemlichkeit und vielleicht Mißverständnisse veranlaßt, so wäre es an den allermeisten Stellen des gegenwärtigen Werkes durchaus ganz unanwendbar gewesen. Das Wort „Geist“ dagegen entspricht, wie ich glaube, vollkommen jenem Ausdrucke der griechischen Denker; nur daß es eine größere Fülle von Bestimmungen und begriffmäßigen Verhältnissen in sich schließt, als jener; was denn als eine nothwendige Folge der weiter fortgeschrittenen Ausbildung eben des Geistes selbst und seiner Wissenschaft zu betrachten, und daher bei einer Uebertragung aus der älteren Sprache in die neuere keineswegs zu umgehen ist. „Vernunft“ aber habe ich für zwei andere öfters vorkommende Ausdrücke gesetzt; nämlich für φρόνησις, welches durchaus nur die Handlung des Denkens und den allgemeinen subjectiven Seelenzustand, welchen diese Handlung voraussetzt, bezeichnet; und sodann auch λόγος, so oft es in subjectiver Beziehung vorkommt, (denn in objectiver ist es „Begriff“): welches Wort die einer allgemeineren und ewigen Ordnung der Dinge angehörende, aber in das subjective Bewußtsein aufgenommene Gesetz- und Begriffmäßigkeit ausdrückt, durch die sich die eigentliche Vernunft von dem noch nicht vernünftig zu nennenden Bewußtsein und Selbstbewußtsein unterscheidet.

Die durch die Erwähnung des νοῦς veranlaßte Zusammenstellung des Demokrit mit dem Anaxagoras hat manches Auffallende. Ob Demokrit das Wort νοῦς ausdrücklich gebraucht hatte oder nicht: dieß zwar ist ziemlich gleichgültig, da die von ihm dem Berichte des Ar. zufolge angeführten Worte des Homer (κατ᾽ ἀλλοφροσύνων) wenigstens auf eine ausdrücklich geschehene Berücksichtigung der Worte φρονεῖν und φρόνησις hindeuten. Hieraus nämlich scheint allerdings so viel sich zu ergeben, daß Demokrit ausdrücklich die Möglichkeit jenes von Ar. hervorgehobenen Gegensatzes zwischen Geist oder Vernunft

als eines Vermögens der Erkenntniß der Wahrheit, und Seele als des bloß bewegenden und empfindenden Princips, dachte, aber nichts destoweniger diesen Gegensatz verwarf, und beides als Eines und Dasselbe darstellte, indem Empfinden und Erkennen, also Thätigkeit der Seele und des Geistes, keineswegs von einander verschieden sei. Dieß nun kann man widersprechend finden theils jenem vorhin erwähnten unsinnlichen Charakter des demokritischen Atomismus, theils vielen Stellen der Alten, vor allen des vorhin erwähnten Sextus Empiricus, in denen diesem Denker eine Unterscheidung von Erkenntniß und Empfindung, wie von Wahr und Unwahr, ausdrücklich zugeschrieben zu werden scheint. Die einfache Erklärung indeß dieses scheinbaren Widerspruchs möchte wohl diese sein, daß Demokrit, indem er den Gegensatz zeigte, in welchem bei der Auffassung der besondern Dinge, ihrer Gestalten und Verhältnisse, die sinnliche Wahrnehmung als dasjenige, was theils nur das Zusammengesetzte und nicht das wahrhaft seiende Einfache, theils auch jenes nur vermischt mit äußerlich dazu sich verhaltenden subjectiven Affectionen erfaßt, zu der Vernunfterkenntniß steht, dabei zugleich auch die Einheit beider in der Substanz und dem Begriffe hervorhob, und nachwies, wie sowohl die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung und des Denkens wesentlich dieselben, als auch diese beiden Thätigkeiten selbst innerlich und der Idee nach eine einige und untrennbare sind. Auf diese Weise läßt sich annehmen, daß Demokrit in der angeführten homerischen Stelle eben die Abwesenheit der Vernunfterkenntniß zugleich mit der sinnlichen Wahrnehmung der uns äußerlich umgebenden Gegenstände ausgedrückt fand, und darum dieselbe als Beleg für die Unzertrennlichkeit beider brauchte. — Den Gegensatz freilich, in welchen Ar. den Demokrit zum Anaxagoras stellt, müssen wir für einen aus Mißverständniß und ungenauer Bekanntschaft mit dem erstgenannten Denker hervorgegangenen erklären, wenn wir nicht jene Zeugnisse von dem geistigeren Inhalte der demokritischen Lehre geradezu Lügen strafen, und zugleich diesem Philosophen einen

unaufgelöst gebliebenen Skepticismus zuschreiben wollen; da wenigstens die in den aristotelischen Schriften selbst vorkommenden Aussprüche desselben von der Ungewißheit, Trüglichkeit und Nichtigkeit aller bloß sinnlichen Erkenntniß auf keine Weise möchten abgewiesen werden können.

Was den Anaxagoras betrifft, so fiel der Widerspruch, den Ar. in jener Identificirung des Geistes und der in den Sinnen thätigen Seele einerseits, und der Unterscheidung beider andererseits findet, darum mehr auf, als bei Demokrit, weil die Gegenüberstellung des Geistes und der Seele gegen die Materie (die Homoiomerien) bei ihm als einem aus der physikalischen Schule hervorgegangenen Denker, eine ausdrückliche und bewußte war, während Demokrit vielmehr beides, Materie und Geist, in abstracten Begriffen aufgehen ließ. Während die Erkenntnißlehre des Demokrit mehr logischer Natur, und gewiß nicht, (wie es vielleicht nach dieser aristotelischen Zusammenstellung scheinen könnte) an jene vorhin erwähnten Hypothesen über die räumliche Gestalt des Seelendinges angeknüpft war; trug die Geisteslehre des Anaxagoras einen psychologischen und theologischen Charakter: sie setzte die Substanz der Natur, welche Demokrit aus den einfachen aber unendlichen Gestalten, die nicht der Natur, sondern dem logischen Begriffe angehören, erst entstehen ließ, dem νοῦς und seiner Thätigkeit als den Gegenstand dieser Thätigkeit schon voraus: darum entstand jetzt die Foderung, die Art und Weise dieser Thätigkeit in ihrer Beziehung auf die in der Materie an sich schon vorhandenen, aber durch jene erst an ihr gesetzten Unterschiede aufzuzeigen. Hier nun tritt der wesentliche Mangel des anaxagorischen Systemes auf eine schroffe, und auch dem Ar. nicht unbemerkt gebliebene Weise hervor. Da der νοῦς nur im Gegensatze zu dem materialen Inbegriffe der von ihm zu scheidenden und zu sondernden Naturgestalten, nicht aber zugleich in seiner wesentlichen und begriffmäßigen Einheit mit der Natur gefaßt worden war: so mußte auch die das seiende und gegenwärtige Lebendigkeit in der Natur gewaltsam

aus dem Begriffe von dieſer herausgeriſſen, und andererſeits der Geiſt, der doch in ſeinem Gegenſatze zu der Natur weſentlich die Idee des Abſoluten, oder des Wahren, Schönen und Guten ſein ſollte, durch die Beimiſchung jenes endlichen und animaliſchen Naturlebens verunreinigt werden. Je beſtimmter daher bei Anaxagoras theilweiſe ſchon, wie Ar. hier erwähnt, der Geiſt, wie er unter der Geſtalt der Ewigkeit ſich erkennt, d. h. der echtſche Begriff des Geiſtes, angedeutet und hervorgehoben ward, (ohne welchen Begriff der νοῦς freilich nur ein leeres Wort geblieben, und durch die Einführung deſſelben keineswegs über den Standpunct der früheren ioniſchen Phyſiker hinausgegangen worden wäre): deſto mehr mußte die Ausdehnung jenes Namens auch auf die Thierſeelen und auf den unvernünftigen Theil der Menſchenſeele als eine Folgewidrigkeit erſcheinen; wiewohl andererſeits eben dieſe Ausdehnung unvermeidlich war, dafern der Geiſt, was der Standpunct dieſes Syſtemes mit ſich brachte, als das Princip aller Bewegung und Scheidung des Materiellen gefaßt werden ſollte. Sokrates, Platon und Ariſtoteles ſind es, welche auf verſchiedenen, einander mit Nothwendigkeit folgenden Hauptſtufen der ſpeculativen Betrachtung das Werk theils der Wiedervereinigung der geiſtigen Subſtanz mit der natürlichen, theils der inneren Unterſcheidung und Gliederung der erſteren vollbrachten; und Ariſtoteles konnte mit vollem Rechte hier den Satz hinwerfen, daß derjenige Geiſt, deſſen Attribut das vernünftige Erkennen ſei, (ὃ κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς) alſo der Geiſt, der allein Geiſt genannt zu werden verdient, nicht nur den Thieren, ſondern auch vielen Menſchen fehle: worunter er vielleicht nicht bloß, (wie man aus verſchiedenen Stellen ſeiner Werke, z. B. der Probleme und der Thiergeſchichte ſchließen könnte) die Kinder und die Wahnwitzigen verſtand.

Wie die bisher aufgeführten Anſichten unter die Kategorie von dem Attribute der Bewegung, ſo bringt der zu ſcharfen Abſtractionen geneigte Geiſt des Ar. die übrigen, ver-

nehin durchzugehenden unter die Kategorie der Erkenntniß und Empfindung als des zweiten im Allgemeinen zugestandenen Hauptattributes der Seelensubstanz. Hier nun führt er nicht etwa nur beispielweise an, sondern nennt als ausschließend diejenigen, welche dieses zweite Attribut vorzugweise berücksichtigen, jene, welche die Seele aus den Urprincipien (ἀρχαί) oder dem Urprincip der Dinge bestehen lassen: darum nämlich, weil Erkenntniß und Empfindung schlechterdings nicht als besondere Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge sich fassen lassen; sondern, sobald sie nichts destoweniger durch die Dinge erklärt, d. h. auf einen schon außerhalb ihrer in den Dingen bestehenden Begriff zurückgeführt werden sollen, nur als die Wiederholung des Seins der Dinge selbst mittelst der Rückkehr zu dem Ursprünglichen und Uranfänglichen, welches der Grund und die Bedingung des Seins der Dinge selber ist. Es wurzelt diese, zwar ungebildete, aber tiefgeschöpfte und wahrhaft geniale Ansicht von der Seele und ihrem Erkennen in dem Boden der ersten, einfachsten und unmittelbarsten Gestalten der speculativen Idee: schon dem Pythagoras wird sie zugeschrieben, diesem Urmeister der hellenischen Philosophie, der allein unter allen vorsokratischen Denkern einen Ausdruck für die höchste Einheit des Universums fand, in welchem die Beziehung aller wesentlichen Glieder auf die Idee des Ganzen angedeutet war; und wenn hier unter den älteren Empedokles als der Repräsentant jene Lehre genannt wird, so ist er dieß weniger als Physiker, denn durch seine Beziehung zu der pythagorischen und eleatischen Schule, in welcher jener philosophische Grundgedanke von der wesentlichen Einheit des Seins und des Erkennens, auf welchen die ionische Schule erst durch Umwege zurückkam, rein und sinnvoll bewahrt und überliefert ward. Auf diesem Standpuncte der ersten und unmittelbaren Einheit aber blieb Emp. auch stehen, und man hat daher keineswegs eine eigentliche Theorie des Geistes oder der Seele bei ihm zu suchen, wie bei den Philosophen seit Anaxagoras und Sokrates; sondern diese

Theorie ist eine und dieselbe mit der Lehre von dem Seienden überhaupt, welche auf der Zurückführung auf den Gegensatz von Stoff und Formthätigkeit, und innerhalb dieses Gegensatzes einer doppelten und einer einfachen Entgegensetzung der Elemente und der Thätigkeiten bestand (vergl. Anmerkk. zur Physik S. 345.). Dieß ist in den hier angeführten Versen auf eine schlagende Weise ausgedrückt; was sich sonst noch von jenem Philosophen über den Hergang des Empfindens und Erkennens angeführt findet, sind Nachweisungen des stoffartigen Daseins elementarischer Naturen in dem animalischen Körper, mit Bemerkung der zusammenführenden und auseinanderreißenden Thätigkeit jener dem Geistigen näher stehenden Kräfte, die er Liebe und Haß, oder Freundschaft und Feindschaft nennt: gleichwie seine übrige Naturlehre nur darin besteht, in allen andern Körpern jene Elemente und Grundkräfte nachzuweisen.

Auf diese Erwähnung des Empedokles folgt eine doppelte des Platon: zuerst des Timäus; hinsichtlich deren wir nur dieß bemerken, daß wahrscheinlich nicht, wie Philoponus glaubt, die am Beginne dieses Gespräches gelehrte Mischung des Weltalls aus der idealen und der stoffartigen Wesenheit (ἐκ τῆς ταὐτοῦ φύσεως καὶ τῆς θατέρου) gemeint ist; sondern die weiterhin vorkommende Anwendung der dort vorgetragenen Elementenlehre auf den Bau des organischen Körpers: so daß also die στοιχεῖα und ἀρχαί, von denen es heißt, daß das Gleichartige durch das Gleichartige erkannt werde, hier ganz in demselben Sinne, wie bei der Lehre des Empedokles, zu verstehen sind; da diese Worte selbst wohl schwerlich von jenem Gegensatze des ταὐτὸ und des θάτερον gebraucht werden würden. — Sodann aber was weiterhin unter Verweisung auf die eigenen Bücher des Aristoteles über Philosophie gesagt wird, bezieht sich, wie die Ausleger als unbezweifelt voraussetzen, und wie wir dieß anzunehmen auch durch den Inhalt genöthigt werden würden, gleichfalls auf Platon, und zwar auf jene esoterische Lehre dieses Denkers, über de-

besondern Dinge wird nothwendig eine kleinliche und verkehrte. Auf dieſe Weiſe ging einerſeits die großartige metaphyſiſche Abſtraction der eleatiſch-atomiſtiſchen Schule unter durch Uebertragung der Probleme der phyſikaliſchen auf ſie; ſo wie gleich ſehr andererſeits die auf Vorausſetzung einer empiriſchen Wirklichkeit und deren nothwendigen Gegenſatz zu einer in Wechſelbeziehung zu ihr ſtehenden Innerlichkeit beruhende phyſikaliſche Lehre in der Abſtraction und dem abſoluten Setzen der atomiſtiſchen, und dem dadurch als ein letztes und ſchlechthin todtes Princip hervorgehenden räumlichen Aeußerlichkeit ihren Untergang fand. In dem Sinne dieſer Vermiſchung und Entgeiſtung früher aufgeſtellter lebendigerer Principien iſt hier die Erklärung von der Unterhaltung des Lebens durch das Athmen abgefaßt, welche alles auf ein mechaniſches Stoßen, Drängen und Treiben zurückführt: eben ſo ſehr ein Abfall von den ungleich tiefſinnigern Ideen eines Heraklit, Empedokles u. ſ. w., wie gewiß auch von dem reinen und ſtrengen Begriffe der erſten Atomiſtik. Ob dergleichen mislungene Theorien über das Beſondere und Einzelne durchgehends dem Demokrit ſelbſt angehören, oder vielleicht nur aus Mißverſtand ſeiner Lehre angehängt worden ſind, dürfte ſich ſchwer entſcheiden laſſen: wenn man auch nicht daran zweifeln wollte, daß Ariſtoteles die eigenen Schriften des Demokrit benutzt habe, ſo würde dieß doch keinen entſcheidenden Beweis der Aechtheit geben, da wir ſelbſt bei dem ungleich näher ſtehenden Platon die Stimme des Ar. nicht für eine entſcheidende gelten laſſen können. — Denſelben, oder, (bei der allgemein zugeſtandenen Verunſtaltung des pythagoriſchen Syſtemes durch ſeine ſpätern Anhänger, gewiß ſchon in der Zeit des Ar.), einen noch viel entſchiedener begründeten Zweifel müßte man hinſichtlich deſſen aufwerfen, was über die pythagoriſche Lehre von den Spänen oder Sonnenſtäubchen in der Luft, als Seelen oder unmittelbar von Seelen Bewegtem erwähnt wird: wenn nicht die allgemein-ſymboliſche Haltung dieſes Syſtemes auch hier eine ſymboliſche Deutung zuließe: ſo daß, (was auch be-

reits neueren Erklärern der pythagoriſchen Lehre beigefallen iſt) das Verhältniß der von dem Sonnenlicht und den Sonnenſtrahlen gleichſam ſich loszureißen ſcheinenden feinſten und leichteſten Körper als ſymboliſcher Ausdruck gebraucht wäre für das Verhältniß der Seele zu der Gottheit, welche letztere die richtig verſtandene Lehre des Pythagoras mit dem Lichte und dem Feuer zwar keineswegs identificirt, wohl aber mit dieſem Bilde oder Gleichniſſe zu bezeichnen liebt.

Es folgt die Anſicht derer, welche die Seele geradehin für das ſich ſelbſt Bewegende erklärten: welchen Satz man ſogleich für den im Phädrus ausgeſprochenen des Platon erkennt; ohne daß Ar. jedoch dem großartigen Zuſammenhange dieſer platoniſchen Lehre und ihrer unermeßlich größern Tiefe und Reinheit im Gegenſatze derjenigen Lehren, mit denen ſie hier gleich als weſentlich Daſſelbe ausſagend zuſammengeſtellt wird, hinreichende Gerechtigkeit widerfahren ließe. Man könnte ſogar durch dieſes geringe Gewicht, welches Ar. auf die erwähnte Theorie zu legen ſcheint, und durch das Stillſchweigen, mit dem er Platons Namen hier übergeht, den er doch ſpäter in einem andern, für dieſen Denker vielleicht minder charakteriſtiſchen Zuſammenhange zu nennen nicht verſchmäht, ſich zu der Vermuthung veranlaßt finden, Ar. habe mehr eine in die allgemeinere Denkweiſe übergegangene Anſicht von der Seele, als jene berühmte Stelle ſeines Vorgängers, vor Augen gehabt. — Hieran wird die Lehre des Anaxagoras von dem νοῦς gereiht: welches Wort ich, ſo oft es in den vorliegenden Büchern vorkommt, jederzeit durch Geiſt überſetzt habe. Meiſt iſt man gewohnt, es durch „Vernunft“ zu überſetzen: ein Ausdruck, welcher dem Sprachgebrauche des gemeinen Lebens zufolge gewiß ungeſchickt befunden werden würde, und der nur vermöge der Gewaltſamkeit, mit welcher die neuere deutſche Philoſophie ſeit Kant ihn zum bevorzugten Ausdruck für die Einheit des höhern Geiſtigen geſtempelt hat, auch in dieſen Zuſammenhang hat Eingang gewinnen können. Unzählige Stellen, ſowohl in dem vorliegenden, als auch in anderen

Werken der griechiſchen Philoſophie würden nicht ohne die gröſste Unbequemlichkeit und ohne das auffallendſte Mißverhältniß zu andern danebenſtehenden Ausdrücken und zu ihrem Zuſammenhange das Wort „Vernunft“ für νοῦς geduldet haben: ich habe es daher für eine Gerechtigkeit gehalten, die zugleich dem Genius der griechiſchen philoſophiſchen Rede, und jenem des deutſchen Sprachgebrauchs geſchieht, wenn jener Ausdruck, der in dem Zuſammenhange der Sprache — (nicht dem einer die Sprache zum Theil willkührlich und tyranniſch handhabenden Wiſſenſchaft) etwas weſentlich anderes und niedriger ſtehendes bedeutet, vermieden wird. Vernunft iſt, wie jener Sprachgebrauch, und wie die älteren philoſophiſchen Schriftſteller deutſcher Zunge (ein Tauler, Luther, Jacob Böhme u. ſ. w.), und unter den neueren alle Nichtphiloſophen dieſes Wort anwenden, das, was die Menſchen von den Thieren unterſcheidet, und nicht, was ſie zu den Göttern erhebt. Von einer ſubſtantiellen Vernunft zu reden jenſeit des menſchlichen Bewußtſeins, welche theils außerhalb der Seele des Menſchen die weſentliche Einheit und Seele der Natur ſei, theils innerhalb des geiſtigen und geſchichtlichen Lebens auch das unbewußt Geſchehende und Geſchaffene in die höheren Einheiten des Staates, der Weltgeſchichte, der Kunſt, der Religion u. ſ. w. verknüpfe, iſt den neuern philoſophiſchen Syſtemen zwar ganz geläufig geworden: aber das unbefangene, der Schulbildung ermangelnde natürliche Gefühl wird ſich ſo lange dagegen ſträuben, als der Strom des deutſchen Sprachgebrauches ſich von dem Zuſammenhange mit ſeinen lebendigen Urquellen noch nicht gänzlich losgeriſſen hat. Dieſen nach aber bedeutet Vernunft das rein endliche, ſubjective Bewußtſein des Individuums in ſeiner Integrität, welches der Träger zwar und die nothwendige Vorausſetzung aller höheren, die Individuen auf weſentliche und ſubſtantielle Weiſe unter einander verknüpfenden und zu dem Göttlichen emporhebenden geiſtigen Thätigkeit iſt; keineswegs aber dieſe Thätigkeit ſelbſt. Es iſt in dieſer Hinſicht bedeutſam, daß zuerſt ein ſolches Syſtem dieſes

Wort für das Höchste der Geistigkeit brauchte, welches keine höhere Wirklichkeit, als die in dem gemeinen Bewußtsein eingeschlossene kannte; alles wahrhaft Höhere aber nur als eine ungegenwärtige Foderung dieses Bewußtseins begriff: wie denn in der That auch die subjective Vernunft als solche nur fodert, nicht aber jenes Höhere thun und schaffen kann. Für den eigentlich substantiellen, oder, was hier gleichviel ist, den objectiven und idealen Inhalt dieser Vernunft, für dasjenige, was, wenn gleich innerhalb des Kreises jenes individuellen Bewußtseins geboren und erzeugt, dennoch der Begriff und die Idee ist, worin dieses Bewußtsein selbst seine Wahrheit hat, und worein es als in seinen tiefern Grund und den Zweck seines Seins eingeht, hat die Sprache den Ausdruck „Geist;“ welchen die religiöse Sprache der früheren Zeit als das Göttliche, der Vernunft als dem Endlichen und Menschlichen gegenüberstellte, und welcher auch jetzt noch den merkwürdigen und tiefbedeutsamen Doppelsinn behauptet, einerseits für die allgemeine, Bewußtes und Unbewußtes zugleich einschließende substantielle Grundlage alles — Geistigen, (denn es giebt eben keinen allgemeinern Ausdruck dafür); andererseits für alles objective und ideale Geistige im Gegensatze des gemeinen Bodens der geistigen Subjectivität, und also für einen Vorzug und eine Erfüllung dieser Subjectivität zu gelten — (denn auch der Natur, eben so wie den Staate, der Geschichte, Kunst, Religion u. s. w. wird man lieber einen Geist, als eine Vernunft zuschreiben wollen). — In dem Zusammenhange der griechischen Philosophie nun ist es wesentlich gefodert, jenen νοῦς, welchen Anaxagoras als das Princip aller Bewegung und aller Gestaltung erkannte, und welchen Platon und Aristoteles als die substantielle, ideale und ewige Wesenheit des Geistigen, im Gegensatze des natürlichen, endlichen und verschwindenden Bewußtseins bezeichneten, eben auf keine Weise mit diesem Bewußtsein zu vermengen, und ihn also nicht als einseitig subjective, sondern als objective und ideale, nothwendig unter der Gestalt der Ewigkeit erschei-

nende Geistigkeit aufzufassen. Das Gefühl der Aufgabe, diese Objectivität auszudrücken, veranlaßte mich in der Uebersetzung der Physik, νοῦς durch „Gedanken“ wiederzugeben; allein wenn schon dort dieses Wort manche Unbequemlichkeit und vielleicht Mißverständnisse veranlaßt, so wäre es an den allermeisten Stellen des gegenwärtigen Werkes durchaus ganz unanwendbar gewesen. Das Wort „Geist“ dagegen entspricht, wie ich glaube, vollkommen jenem Ausdrucke der griechischen Denker; nur daß es eine größere Fülle von Bestimmungen und begriffmäßigen Verhältnissen in sich schließt, als jener; was denn als eine nothwendige Folge der weiter fortgeschrittenen Ausbildung eben des Geistes selbst und seiner Wissenschaft zu betrachten, und daher bei einer Uebertragung aus der älteren Sprache in die neuere keineswegs zu umgehen ist. „Vernunft“ aber habe ich für zwei andere öfters vorkommende Ausdrücke gesetzt; nämlich für φρόνησις, welches durchaus nur die Handlung des Denkens und den allgemeinen subjectiven Seelenzustand, welchen diese Handlung voraussetzt, bezeichnet; und sodann auch λόγος, so oft es in subjectiver Beziehung vorkommt, (denn in objectiver ist es „Begriff“): welches Wort die einer allgemeineren und ewigen Ordnung der Dinge angehörende, aber in das subjective Bewußtsein aufgenommene Gesetz- und Begriffmäßigkeit ausdrückt, durch die sich die eigentliche Vernunft von dem noch nicht vernünftig zu nennenden Bewußtsein und Selbstbewußtsein unterscheidet.

Die durch die Erwähnung des νοῦς veranlaßte Zusammenstellung des Demokrit mit dem Anaxagoras hat manches Auffallende. Ob Demokrit das Wort νοῦς ausdrücklich gebraucht hatte oder nicht: dieß zwar ist ziemlich gleichgültig, da die von ihm dem Berichte des Ar. zufolge angeführten Worte des Homer (κατὰ ἀλλοφροσύνων) wenigstens auf eine ausdrücklich geschehene Berücksichtigung der Worte φρονεῖν und φρόνησις hindeuten. Hieraus nämlich scheint allerdings so viel sich zu ergeben, daß Demokrit ausdrücklich die Möglichkeit jenes von Ar. hervorgehobenen Gegensatzes zwischen Geist oder Vernunft

als eines Vermögens der Erkenntniß der Wahrheit, und Seele als des bloß bewegenden und empfindenden Princips, dachte, aber nichts deſtoweniger dieſen Gegenſatz verwarf, und beides als Eines und Daſſelbe darſtellte, indem Empfinden und Erkennen, alſo Thätigkeit der Seele und des Geiſtes, keineswegs von einander verſchieden ſei. Dieß nun kann man widerſprechend finden theils jenem vorhin erwähnten unſinnlichen Charakter des demokritiſchen Atomismus, theils vielen Stellen der Alten, vor allen des vorhin erwähnten Sextus Empiricus, in denen dieſem Denker eine Unterſcheidung von Erkenntniß und Empfindung, wie von Wahr und Unwahr, ausdrücklich zugeſchrieben zu werden ſcheint. Die einfache Erklärung indeß dieſes ſcheinbaren Widerſpruchs möchte wohl dieſe ſein, daß Demokrit, indem er den Gegenſatz zeigte, in welchem bei der Auffaſſung der beſondern Dinge, ihrer Geſtalten und Verhältniſſe, die ſinnliche Wahrnehmung als dasjenige, was theils nur das Zuſammengeſetzte und nicht das wahrhaft ſeiende Einfache, theils auch jenes nur vermiſcht mit äußerlich dazu ſich verhaltenden ſubjectiven Affectionen erfaßt, zu der Vernunfterkenntniß ſteht, dabei zugleich auch die Einheit beider in der Subſtanz und dem Begriffe hervorhob, und nachwies, wie ſowohl die Objecte der ſinnlichen Wahrnehmung und des Denkens weſentlich dieſelben, als auch dieſe beiden Thätigkeiten ſelbſt innerlich und der Idee nach eine einige und untrennbare ſind. Auf dieſe Weiſe läßt ſich annehmen, daß Demokrit in der angeführten homeriſchen Stelle eben die Abweſenheit der Vernunfterkenntniß zugleich mit der ſinnlichen Wahrnehmung der uns äußerlich umgebenden Gegenſtände ausgedrückt fand, und darum dieſelbe als Beleg für die Unzertrennlichkeit beider brauchte. — Den Gegenſatz freilich, in welchen Ar. den Demokrit zum Anaxagoras ſtellt, müſſen wir für einen aus Mißverſtändniß und ungenauer Bekanntſchaft mit dem erſtgenannten Denker hervorgegangenen erklären, wenn wir nicht jene Zeugniſſe von dem geiſtigeren Inhalte der demokritiſchen Lehre geradezu Lügen ſtrafen, und zugleich dieſem Philoſophen einen

unaufgelöst gebliebenen Skepticismus zuschreiben wollen; da wenigstens die in den aristotelischen Schriften selbst vorkommenden Aussprüche desselben von der Ungewißheit, Trüglichkeit und Nichtigkeit aller bloß sinnlichen Erkenntniß auf keine Weise möchten abgewiesen werden können.

Was den Anaxagoras betrifft, so fiel der Widerspruch, den Ar. in jener Identificirung des Geistes und der in den Sinnen thätigen Seele einerseits, und der Unterscheidung beider andererseits findet, darum mehr auf, als bei Demokrit, weil die Gegenüberstellung des Geistes und der Seele gegen die Materie (die Homoiomerien) bei ihm als einem aus der physikalischen Schule hervorgegangenen Denker, eine ausdrückliche und bewußte war, während Demokrit vielmehr beides, Materie und Geist, in abstracten Begriffen aufgehen ließ. Während die Erkenntnißlehre des Demokrit mehr logischer Natur, und gewiß nicht, (wie es vielleicht nach dieser aristotelischen Zusammenstellung scheinen könnte) an jene vorhin erwähnten Hypothesen über die räumliche Gestalt des Seelendinges angeknüpft war; trug die Geisteslehre des Anaxagoras einen psychologischen und theologischen Charakter: sie setzte die Substanz der Natur, welche Demokrit aus den einfachen aber unendlichen Gestalten, die nicht der Natur, sondern dem logischen Begriffe angehören, erst entstehen ließ, dem νοῦς und seiner Thätigkeit als den Gegenstand dieser Thätigkeit schon voraus: darum entstand jetzt die Foderung, die Art und Weise dieser Thätigkeit in ihrer Beziehung auf die in der Materie an sich schon vorhandenen, aber durch jene erst an ihr gesetzten Unterschiede aufzuzeigen. Hier nun tritt der wesentliche Mangel des anaxagorischen Systemes auf eine schroffe, und auch dem Ar. nicht unbemerkt gebliebene Weise hervor. Da der νοῦς nur im Gegensatze zu dem materialen Inbegriffe der von ihm zu scheidenden und zu sondernden Naturgestalten, nicht aber zugleich in seiner wesentlichen und begriffmäßigen Einheit mit der Natur gefaßt worden war: so mußte auch die das seiende und gegenwärtige Lebendigkeit in der Natur gewaltsam

aus dem Begriffe von dieſer herausgeriſſen, und andererſeits der Geiſt, der doch in ſeinem Gegenſatze zu der Natur weſentlich die Idee des Abſoluten, oder des Wahren, Schönen und Guten ſein ſollte, durch die Beimiſchung jenes endlichen und animaliſchen Naturlebens verunreinigt werden. Je beſtimmter daher bei Anaxagoras theilweiſe ſchon, wie Ar. hier erwähnt, der Geiſt, wie er unter der Geſtalt der Ewigkeit ſich erkennt, d. h. der echtiſche Begriff des Geiſtes, angedeutet und hervorgehoben ward, (ohne welchen Begriff der νοῦς freilich nur ein leeres Wort geblieben, und durch die Einführung deſſelben keineswegs über den Standpunct der früheren ioniſchen Phyſiker hinausgegangen worden wäre): deſto mehr mußte die Ausdehnung jenes Namens auch auf die Thierſeelen und auf den unvernünftigen Theil der Menſchenſeele als eine Folgewidrigkeit erſcheinen; wiewohl andererſeits eben dieſe Ausdehnung unvermeidlich war, dafern der Geiſt, was der Standpunct dieſes Syſtemes mit ſich brachte, als das Princip aller Bewegung und Scheidung des Materiellen gefaßt werden ſollte. Sokrates, Platon und Ariſtoteles ſind es, welche auf verſchiedenen, einander mit Nothwendigkeit folgenden Hauptſtufen der ſpeculativen Betrachtung das Werk theils der Wiedervereinigung der geiſtigen Subſtanz mit der natürlichen, theils der inneren Unterſcheidung und Gliederung der erſteren vollbrachten; und Ariſtoteles konnte mit vollem Rechte hier den Satz hinwerfen, daß derjenige Geiſt, deſſen Attribut das vernünftige Erkennen ſei, (ὁ κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς) alſo der Geiſt, der allein Geiſt genannt zu werden verdient, nicht nur den Thieren, ſondern auch vielen Menſchen fehle: worunter er vielleicht nicht bloß, (wie man aus verſchiedenen Stellen ſeiner Werke, z. B. der Probleme und der Thiergeſchichte ſchließen könnte) die Kinder und die Wahnwitzigen verſtand.

Wie die bisher aufgeführten Anſichten unter die Kategorie von dem Attribute der Bewegung, ſo bringt der zu ſcharfen Abſtractionen geneigte Geiſt des Ar. die übrigen, ſer-

nachhin durchzugehenden unter die Kategorie der Erkenntniß und Empfindung als des zweiten im Allgemeinen zugestandenen Hauptattributes der Seelensubstanz. Hier nun führt er nicht etwa nur beispielweise an, sondern nennt als ausschließend diejenigen, welche dieses zweite Attribut vorzugweise berücksichtigen, jene, welche die Seele aus den Urprincipien (ἀρχαί) oder dem Urprincip der Dinge bestehen lassen: darum nämlich, weil Erkenntniß und Empfindung schlechterdings nicht als besondere Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge sich fassen lassen; sondern, sobald sie nichts destoweniger durch die Dinge erklärt, d. h. auf einen schon außerhalb ihrer in den Dingen bestehenden Begriff zurückgeführt werden sollen, nur als die Wiederholung des Seins der Dinge selbst mittelst der Rückkehr zu dem Ursprünglichen und Uranfänglichen, welches der Grund und die Bedingung des Seins der Dinge selber ist. Es wurzelt diese, zwar ungebildete, aber tiefgeschöpfte und wahrhaft geniale Ansicht von der Seele und ihrem Erkennen in dem Boden der ersten, einfachsten und unmittelbarsten Gestalten der speculativen Idee: schon dem Pythagoras wird sie zugeschrieben, diesem Urmeister der hellenischen Philosophie, der allein unter allen vorsokratischen Denkern einen Ausdruck für die höchste Einheit des Universums fand, in welchem die Beziehung aller wesentlichen Glieder auf die Idee des Ganzen angedeutet war; und wenn hier unter den älteren Empedokles als der Repräsentant jene Lehre genannt wird, so ist er dieß weniger als Physiker, denn durch seine Beziehung zu der pythagorischen und eleatischen Schule, in welcher jener philosophische Grundgedanke von der wesentlichen Einheit des Seins und des Erkennens, auf welchen die ionische Schule erst durch Umwege zurückkam, rein und sinnvoll bewahrt und überliefert ward. Auf diesem Standpuncte der ersten und unmittelbaren Einheit aber blieb Emp. auch stehen, und man hat daher keineswegs eine eigentliche Theorie des Geistes oder der Seele bei ihm zu suchen, wie bei den Philosophen seit Anaxagoras und Sokrates; sondern diese

Theorie ist eine und dieselbe mit der Lehre von dem Seienden überhaupt, welche auf der Zurückführung auf den Gegensatz von Stoff und Formthätigkeit, und innerhalb dieses Gegensatzes einer doppelten und einer einfachen Entgegensetzung der Elemente und der Thätigkeiten bestand (vergl. Anmerkk. zur Physik S. 345.). Dieß ist in den hier angeführten Versen auf eine schlagende Weise ausgedrückt; was sich sonst noch von jenem Philosophen über den Hergang des Empfindens und Erkennens angeführt findet, sind Nachweisungen des stoffartigen Daseins elementarischer Naturen in dem animalischen Körper, mit Bemerkung der zusammenführenden und auseinanderreißenden Thätigkeit jener dem Geistigen näher stehenden Kräfte, die er Liebe und Haß, oder Freundschaft und Feindschaft nennt: gleichwie seine übrige Naturlehre nur darin besteht, in allen andern Körpern jene Elemente und Grundkräfte nachzuweisen.

Auf diese Erwähnung des Empedokles folgt eine doppelte des Platon: zuerst des Timäus; hinsichtlich deren wir nur dieß bemerken, daß wahrscheinlich nicht, wie Philoponus glaubt, die am Beginne dieses Gesprächs gelehrte Mischung des Weltalls aus der idealen und der stoffartigen Wesenheit (ἐκ τῆς ταὐτοῦ φύσεως καὶ τῆς θατέρου) gemeint ist; sondern die weiterhin vorkommende Anwendung der dort vorgetragenen Elementenlehre auf den Bau des organischen Körpers: so daß also die στοιχεῖα und ἀρχαί, von denen es heißt, daß das Gleichartige durch das Gleichartige erkannt werde, hier ganz in demselben Sinne, wie bei der Lehre des Empedokles, zu verstehen sind; da diese Worte selbst wohl schwerlich von jenem Gegensatze des ταὐτὸ und des θάτερον gebraucht werden würden. — Sodann aber was weiterhin unter Verweisung auf die eigenen Bücher des Aristoteles über Philosophie gesagt wird, bezieht sich, wie die Ausleger als unbezweifelt voraussetzen, und wie wir dieß anzunehmen auch durch den Inhalt genöthigt werden würden, gleichfalls auf Platon, und zwar auf jene esoterische Lehre dieses Denkers, über de-

ren allgemeine Grundlage ich mich hier auf das, was ich gelegentlich in den Anmerkungen zur Physik (besonders S. 437—448) darüber bemerkt habe, beziehen muß. Es ist aber die gegenwärtige Stelle unstreitig unter allen, die wir besitzen, bei weitem die wichtigste, die uns einen Blick in die innere Gliederung jener esoterischen Lehre thun lassen kann; und aus ihr allein fast haben wir, unter Voraussetzung jener aus der Physik zu ziehenden allgemeineren Grundlage, und mit Zuziehung der in den zwei letzten Büchern der Metaphysik und an andern zerstreuten Stellen der aristotelischen Schriften gegen jene pythagorisch-platonischen Begriffe vorgetragenen Polemik, eine Vorstellung über den näheren Inhalt jener Lehre uns zu bilden; da Platon selbst, seiner im Phädrus gegebenen Erklärung treu, dieselbe nirgends in seinen dialogischen Kunstwerken niedergelegt hat. Mit der Darstellung des Timäus steht diese Lehre schon darum in keinem unmittelbaren Verhältniß, weil dort von der Entstehung der außerirdealen, gemeinhin real genannten Welt — (auf eine dem Sinne des Pl. schwerlich gemäße Weise) gehandelt wird; hier aber offenbar von den Ideen, welches auch Ar. an unserer Stelle durch den Ausdruck αὐτὸ τὸ ζῷον deutlich genug zu verstehen giebt. Was aber die späteren Schriftsteller betrifft, so haben diese selbst nur aus den in den Schriften des Pl. und des Ar. vorkommenden Andeutungen geschöpft; von einer ausdrücklichen Fortpflanzung aber der mündlichen Lehre des Pl. durch anderweite Ueberlieferung finden sich keine hinlänglich bestimmte Spuren. Daher denn z. B. die Neuplatoniker aus jenem platonischen Reminiscenzen zwar durch eigenes scharfes Denken eine der platonischen in vielen Hauptzügen gewiß sehr nahe kommende, aber doch, wie es scheint, nie sie vollkommen erschöpfende Zahlenlehre construiren: (s. z. B. Plotin. Enn. VI, lib. 6. und andere zerstreute Stellen, z. B. V, 5, cap. 4 seqq. VI, 2, 13. — Procl. in Plat. theol. IV, 28 seqq.). Da zum Verständniß der uns vorliegenden Stelle eine Uebersicht des Hauptinhalts jener esoterischen Lehre un-

entbehrlich ist, so sei es uns erlaubt, eine solche in möglichster Kürze, und so deutlich als es uns aus wiederholter sorgfältiger Durchforschung ihrer Quellen sie zu entwickeln möglich gewesen ist, hier beizufügen: wobei wir uns indessen streng auf dasjenige, worauf es hier ankommt, nämlich auf die platonische Gestalt dieser Lehre beschränken, ihr Verhältniß zu der verwandten pythagorischen aber, um nicht weitläuftiger als nöthig zu sein, unerörtert lassen werden.

Das Verhältniß der Lehre, von welcher wir sprechen, zu der in den ächten Dialogen des Platon enthaltenen findet sich sehr bestimmt angedeutet im siebenten Buche der Republik, wo von einer dialektischen Erkenntniß der Ideen die Rede ist, welche allein unter allen Erkenntnißweisen, und im ausdrücklichen Gegensatze zu der in den vorhergehenden Büchern jenes Werkes gegebenen, mehr bildlichen als abstract-speculativen Andeutung ethischer Ideen, eine unmittelbare und unbildliche sei. Pl. giebt dort mit bestimmten Worten zu verstehen, daß diese Erkenntniß weder eine in der Form dialogischer Kunstwerke zu erschöpfende, noch eine solche sei, die er selbst in ihrer Wahrheit und Vollendung erschöpft zu haben glauben durfte. („Nicht mehr," sagt Sokrates p. 533. A., „lieber Glaukon, wirst du im Stande sein, zu folgen; wiewohl, was mich betrifft, ich es nicht an Eifer würde fehlen lassen. Und nicht ein Bild mehr von dem, worüber wir sprechen, würdest du dann sehen, sondern die Wahrheit selbst, wie sie mir wenigstens erscheint. — Ob es nun gerade so sich verhält oder nicht, dieß läßt sich nicht mit Gewißheit behaupten: aber daß auf eine solche Weise ungefähr, dieß darf man behaupten." — Wo dann weiter die Dialektik als diejenige Methode bezeichnet wird, von der es eben sich behaupten lasse, daß sie allein, und keine andere zu jener Wahrheit führen könne.) Näher wird eben daselbst jene dialektische Methode als eine solche bezeichnet, die nicht, gleich der mathematischen, die abstracten Voraussetzungen, von denen sie als von einem Gegebenen und Unmittelbaren ausgehe, als etwas

ſchlechthin Poſitives und Letztes beſtehen, und von ihnen als ſolchen alle daraus verſtandesmäßig (διανοίᾳ, nach Ar. durch ἀπόδειξις) gezogenen Folgerungen abhängig bleiben läßt, ſondern ſie nur als Mittel gebraucht, die wahrhaften Urprincipien zu finden, und mithin auf dem Wege zu dieſen ſie aufhebt — (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπὶ τὴν ἀρχήν). Offenbar alſo iſt hiemit die Foderung einer ſtrengen Wiſſenſchaftlichkeit ausgeſprochen, wie dieſe ſich in den freien dialogiſchen Kunſtwerken nicht unmittelbar niedergelegt findet, wiewohl ſie von dieſen, als die ſpeculative Idee allenthalben bildlich andeutenden, einerſeits vorausgeſetzt, andererſeits angeſtrebt wird. Daß dieſe ſtrenge Wiſſenſchaftlichkeit der eſoteriſchen Lehre zunächſt in der methodiſchen Betrachtung des Zahlbegriffes beſtand, an welche ſodann alles übrige angeknüpft ward: dieß findet ſich in jenem platoniſchen Buche nicht zwar ausdrücklich geſagt; dennoch aber iſt es nicht ſchwer, in ihm die Spuren nachzuweiſen, welche die entweder bereits ausgebildete, oder eben in ihrer Ausbildung begriffene Lehre von den unvergleichbaren (ἀσυμβλήτοις) Zahlen als formalen Urprincipien der Ideen, jener exoteriſchen Andeutung dieſer dialektiſchen Erkenntniß einzudrücken nicht verfehlen konnte. Es iſt nämlich, (pag. 525. sq.) bei Gelegenheit der Arithmetik, welche als die wegen ihrer Abſtraction der Dialektik am nächſten ſtehende Wiſſenſchaft bezeichnet wird, von der Art und Weiſe die Rede, wie die Betrachtung der Zahlen zur Betrachung des unſinnlichen oder idealen Seins überhaupt geſchickt mache; und hier ergiebt ſich der reine Begriff der Zahl und der Einheit in ſeinem ihn nothwendig begleitenden dialektiſchen Widerſpruche, (der darin beſteht, einerſeits Einheit oder dieſe beſtimmte Zahl, andererſeits unendliche Vielheit von Theilen zu ſein) als der nothwendige und weſentlich Grenz- und Uebergangsbegriff zwiſchen Mathematik und Dialektik: wie denn auch der Begriff eines ἀριθμὸς ἀσύμβλητος im Gegenſatze der mathematiſchen Zahl unverkennbar angedeutet iſt — („Von wel-

chen Zahlen sprecht ihr? Von solchen, in welchen das Eins, wie ihr es meint, ist; gleich jedes einzelne jedem einzelnen und nicht im geringsten verschieden; Theile aber ganz und gar nicht in sich habend?") — wiewohl in dem auf diese Andeutung Folgenden dieser Begriff fallen gelassen, und der entgegengesetzte Begriff der abstracten und leeren Einheit als das schon für sich von dem Sinnlichen abziehende bezeichnet wird. — Erwägt man nun hiebei, daß die Arithmetik, wie vorhin bemerkt, als die unter allen Verstandeswissenschaften der Dialektik am nächsten stehende bezeichnet wird, so wird man die Verwandtschaft dieser in dem platonischen Dialog selbst aufgestellten Gedankenreihe mit jener esoterischen, durch Ar. im Andenken erhaltenen nicht verkennen, nach welcher die Begriffe der Zahlen und ihrer Verhältnisse den abstracten Anfang oder die formale Grundlage der Ideenwelt bildeten. Zumal da bei Gelegenheit eben jener Bemerkungen über Arithmetik (pag. 521.) die Wichtigkeit solcher Gegenstände und Begriffe, in welchen für die Wahrnehmung die Gegensätze zusammenfallen, und nicht ohne einander gegenseitig zu sein scheinen, bemerklich gemacht, und dabei dem Zusammenhange gemäß eben jener Gegensatz des Groß und Klein als Beispiel angeführt wird, von dem wir wissen, daß er nebst dem ihm gegenüberstehenden Begriffe der Einheit das Grundelement jener abstracten, durch Zahlen ausgedrückten Ideenwelt, und den Ausgangspunct der sie betreffenden Dialektik bildete. — So daß mir also mit gutem Grunde dieses siebente Buch der Republik als denjenigen Theil der platonischen Werke nennen dürfen, welcher unmittelbar die esoterische Lehre durch genaue Bezeichnung ihrer Form und Andeutung ihres Inhalts an die in den Dialogen enthaltene exoterische anknüpfe.

Die Foderung des Aufhebens dessen, wovon als unmittelbar Vorausgesetztem die Dialektik ausgeht, welche in der That den wahrhaften Begriff eines jeden ächt dialektischen Verfahrens enthaltende Foderung in jener Stelle der Republik, wie wir sahen, aufgestellt ward, hat die platonische Ideen-

lehre, wie wir dieſelbe aus der ariſtoteliſchen Metaphyſik kennen lernen, auf eine noch jetzt für uns nachweisbare Art erfüllt. Wir dürfen nämlich annehmen, daß für dieſe aufzuhebenden Vorausſetzungen keine anderen galten, als die abſoluten Vorausſetzungen der Mathematik, welche, die der mathematiſchen entgegengeſetzte Richtung einſchlagend, auf höhere Principien, d. h. auf wahrere und inhaltvollere Ideen zurück- oder vielmehr hinüberzuführen, Pl. bereits am Ende des ſechſten Buches der Republik für die Aufgabe der Dialektik erklärt. Wenn es dort ſcheinen kann, als ſeien die Poſtulate und Axiomen der Mathematik nur beiſpielweiſe genannt für eine Menge ähnlicher, durch die Dialektik aufzuhebender und auf eine höhere Einheit zurückzuführender unmittelbarer Thatſachen: ſo ſind wir nichts deſtoweniger geneigt, wie auch vorhin angedeutet, dieſe Erwähnung und die nachher folgende Anpreiſung der Mathematik, für Winke, nur den bereits Eingeweihten verſtändlich — (ὑπομνήματα heißt es im Phädrus) über den abſtracten, die allgemeine Form des Ganzen beſtimmenden Anfang der Ideenlehre zu halten. Es wurden aber dieſe Vorausſetzungen, wie bekannt, auf einfache Weiſe ausgedrückt durch den Gegenſatz der Einheit und des Groß und Klein, welches letztere von dem Verfaſſer der Metaphyſik auch das ἄνισον, ἄλλο, ἕτερον, ἄπειρον, oder die ἀόριστος δυάς genannt wird. Die Handlung nun des Aufhebens dieſer abſtracten oder geſtaltloſen Vorausſetzungen und ihres Verwandelns in die in der Geſtalt der unvergleichbaren, (d. h. dem Calcul entnommenen und den reinen Begriff oder das mathematiſche Verhältniß als ſolches darſtellenden) Zahlen erſcheinenden Ideen bezeichnet eben jener Verfaſſer an wiederholten Malen (XIII, 7. XIII, 8. XIV, 4.) als ein Gleichſetzen oder Indifferenziren des Ungleichen oder Differenten (ἰσάζειν τὰ ἄνισα). So nun der erſte eigentliche Zahlbegriff: die beſtimmte, aber zugleich ideale und in ſich einige und nicht aus zwei Einſen beſtehende Zwei, welche als ſolche auch die Zwei oder Zweiheit ſelbſt (αὐτὴ ἡ δυάς) heißt — (οὐ γὰρ ὁποιασοῦν μονάδας

δυάδα εἶναι XIII, 6.). Schwieriger iſt es zu ſagen hinſichtlich der folgenden Zahleinheiten (welche gleichfalls αὐτὴ ἡ τριάς, αὐτὴ ἡ τετρὰς u. ſ. w. genannt werden), auf welche Weiſe dieſelben dialektiſch abgeleitet wurden. Daß auch dieſes nicht, wie bei den mathematiſchen Zahlen, durch Hinzuſetzung neuer Einſe geſchah, ſondern durch eine neue Wechſelthätigkeit der früheren Einheiten und des Groß und Klein, kann nicht füglich bezweifelt werden; auch wird es in der Metaphyſik ausdrücklich angedeutet, (XIII, 7. ἐκ τῆς δυάδος τῆς πρώτης καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος ἐγίγνετο ἡ τετρὰς, und weiter unten: ἡ γὰρ ἀόριστος δυὰς, ὡς φασι, λαβοῦσα τὴν ὡρισμένην δυάδα, δύο δυάδας ἐποίησε): allein die Art und Weiſe, wie die Nothwendigkeit eines Wiederhervortretens der Differenz aus der in jedem Zahlbegriffe hergeſtellten Indifferenz bewieſen wurde, ſcheint eben ſo ſehr verloren für uns zu ſein, wie die Ableitung der beſonderen, aus mathematiſchen in metaphyſiſche umgeſetzten Eigenthümlichkeiten der einzelnen Zahlen. Wenigſtens ergiebt ſich dieſes beides nicht auf unmittelbare Weiſe: wiefern aber vielleicht aus der äußerſt verworrenen und unaufhörlich ihren Gegenſtand und ſich ſelbſt mißverſtehenden Polemik jener pſeudoariſtoteliſchen Bücher, und mittelſt genauer Vergleichung mit dem, was wir aus andern Quellen von der pythagoriſchen Zahlenlehre wiſſen, etwas darüber ausgemittelt werden kann; darüber zu entſcheiden müſſen wir andern Verſuchen überlaſſen. Zu vergeſſen iſt hiebei vor allem andern nur nicht, was der Verfaſſer der Metaphyſik, ungeachtet es aus ſeiner eigenen Darſtellung hervorgeht, dennoch ſtets wieder zu vergeſſen ſcheint: daß jede der unvergleichbaren Zahlen nicht aus Einheiten, die andern Einheiten gleich ſind, beſteht, ſondern ſelbſt eine von den übrigen ein- für allemal verſchiedene, und andere Einheiten in ſetzende Monas ausmacht, an welcher die ihr vorangehenden Monaden, eben ſo wie gleichergeſtalt auch der Stoff oder das Groß und Klein, nicht als poſitiv für ſich beſtehende Theile, ſondern, gleichwie der Saame in dem gebildeten organiſchen Körper, vernichtet und aufgehoben enthal-

ten ſind — (ἐπεὶ τὸ ἐκ τινῶν εἶναι, ἔστι μὲν ὡς ἐνυπαρχόντων, ἔστι δὲ ὡς οὔ Met. XIV, 5.); weshalb denn auch das dialektiſche Entſtehen oder Beſtehen der höheren Zahlen aus den niederen weder als eine Miſchung, noch als eine Zuſammenſetzung, (μίξις und σύνθεσις Met. l. l.) zu begreifen iſt.

Um aber auf dasjenige zu kommen, was den eigentlichen Inhalt der uns vorliegenden Stelle ausmacht: ſo iſt nach allem bisher ausgemachten die Hauptfrage dieſe, wie das Verhältniß zu faſſen ſei zwiſchen dieſer Lehre von den Zahlbegriffen als ſolchen, und der Lehre von den beſonderen oder den qualitativ beſtimmten Ideenbegriffen. Dieſes Verhältniß nun glauben wir, dem ganzen Zuſammenhange dieſer Lehre und einzelnen beſtimmten Angaben über ſie zufolge, mit einer jede verſtändige Foderung befriedigenden Klarheit aufzeigen zu können. Der Zahlenlehre, wie die Pythagoreer, ſo auch der des Platon, die gerade in Bezug auf jenes Verhältniß eine weitere Ausbildung erhalten zu haben ſcheint, lag der Begriff einer logiſchen, oder metaphyſiſchen Wiſſenſchaft zum Grunde, welche die Idee oder das wahrhaft Seiende abgeſondert von allen, der natürlichen und der hiſtoriſchen Erfahrung angehörigen Beſtimmungen, durch reine, abſolute und unter der Geſtalt der Ewigkeit ſich hervorthuende Denkbeſtimmungen erfaßt — (auch die Methaphyſik XIV, 1. nennt den Inhalt dieſer Lehre λογικὰς δυσχερείας und λογικὰς ἀποδείξεις). Wie die dialektiſche Methode, die, (wie dieß in neuerer Zeit anerkannt und bethätigt worden iſt) das eigenthümliche Element einer ſolchen Wiſſenſchaft ausmacht, mit vollkommener Klarheit von Platon gedacht und beſchrieben wurde, ſahen wir vorhin. Nicht weniger aber, als das dialektiſche Moment, erkannte er auch das andere, gleich weſentlich zu dem Begriffe jener Wiſſenſchaft gehörige Moment, nämlich das der Abſtraction, d. h. der Reinigung der an und für ſich als Grund von Allem mit unbedingter Nothwendigkeit ſeienden Idee von allem Factiſchen und Empiriſchen. Der Gegenſatz des Logiſchen oder Metaphyſiſchen zu dieſem Factiſchen und Empiriſchen iſt

es, welchen der Verfaſſer der Metaphyſik, (XIII, 8. init.) den ariſtoteliſchen Kategorien zufolge, als Gegenſatz von Quantitativem und Qualitativem (ποσὸν und ποιὸν) auszudrücken verſucht; welcher Verſuch aber nothwendig mißglückt, (oder vielmehr von vorn herein ſchief gewendet iſt) weil in den platoniſchen Zahlen gerade das Quantitative das Aufgehobene und Nichtſeiende iſt, alſo der herrſchende Begriff vielmehr jener der Qualität, die in der ariſtoteliſchen Philoſophie dieſen Namen trägt. — Daß der Ausdruck der Stufen, Potenzen oder Kategorien des logiſchen oder metaphyſiſchen Seins durch Zahlen, die keine Zahlen mehr ſind, alſo durch gewaltſam erſt zu dieſem Gebrauche geſtempelte Begriffsbeſtimmungen, ein ſehr unvollkommener und nothdürftiger iſt, werden diejenigen, die ſelbſt in dem Beſitze einer gebildeteren Metaphyſik ſich befinden, leicht zugeben: wir ſahen indeß, (und es ließe ſich daſſelbe noch aus vielen andern Winken der platoniſchen Schriften darthun), daß dem Pl. ſelbſt dieſe Einſicht in die Unzulänglichkeit ſeiner Mittel zur Gründung einer vollendeten logiſchen Wiſſenſchaft keineswegs fremd war. Allein das erſte Erforderniß einer ſolchen Wiſſenſchaft war in dieſer Zahlenlehre erfüllt; nämlich eben die Foderung einer Stufen- oder Potenzenreihe des Seins, wo in den höheren Begriffen die niederen aufgehoben, und einerſeits die niederen als ſtoffartige und formale Grundlage der höheren, andererſeits die höheren als eigentlicher Realgrund oder Inbegriff des Seins und höhere Einheit der niederen erſcheinen. (Daher der Met. XIII. 8. ex. bemerkte Widerſpruch: *γίγνεται ἡ μονὰς ὕλη τῶν ἀριθμῶν καὶ ἅμα πρότερα τῆς δυάδος, πάλιν δ' ὑστέρα ὡς ὅλου τινὸς καὶ ἑνὸς καὶ εἴδους τῆς δυάδος οὔσης·* welcher Widerſpruch ſeiner allgemeineren Bedeutung nach in der ariſtoteliſchen Philoſophie durch den, in den Büchern über Philoſophie oder über das Gute, wahrſcheinlich nicht ohne Einfluß jener platoniſchen Lehre zuerſt aufgeſtellten Gegenſatz von *δύναμις* und *ἐντελέχεια* gelöſt worden war: vergl. Anmerkk. zur Phyſik S. 301. f. S. 315.)

Durch diese platonische Logik oder Metaphysik — (dafern es erlaubt ist, uns dieses Namens für die Zahlenlehre zu bedienen), war nun also eine allgemeine und als nothwendig erkannte Form für alles Sein aufgestellt worden; und wenn die untheilbaren Zahlen ἀρχαὶ und στοιχεῖα der Ideen und aller Dinge genannt werden, so ist damit eben dieß und nichts anders gesagt, als daß alles was ist, nur unter der Form dieser metaphysischen Zahlbegriffe ist, außerhalb dieser Form aber auf keine Weise als seiend gedacht werden kann. — Wie ein solches Mißverständniß häufig in der Geschichte der Philosophie vorkommt, und wie wir noch in der neusten Zeit an einer, freilich unendlich gebildeteren und wahreren Metaphysik dieß haben geschehen sehen: so mochte wohl auch dem Alterthume die Verwechselung dieser absoluten Form und Grundlage alles Seins mit dem Begriffe einer reinen und vollendeten Totalität dieses Seins nahe liegen, und manche Pythagoreer und Platoniker in den Wahn gerathen, daß die abgezogene Beschäftigung mit jenen Zahlbegriffen das höchste, vortrefflichste und intensivste Sein, alle Hineinbildung aber einer concreten, physischen oder ethischen Gestalt in jene absolute Form eine, zwar nothwendige und unvermeidliche, Trübung und Verunreinigung derselben sei. Was aber den Platon selbst betrifft, so haben wir allen Grund, das Gegentheil zu glauben, daß er seine Zahlen, wie alles Logische oder Metaphysische nur diese Bestimmung hat, für die bloße Form des wahrhaft Seienden erkannte, und sie Ideen nannte, nicht sowohl wiefern sie abstract für sich (χωριστοὶ), als vielmehr wiefern sie eben diese absolute Form der höchsten idealen Totalität des Seienden sind. Es bedarf keiner weitläuftigen Auseinandersetzung, wie in allen seinen uns erhaltenen Werken diese Richtung auf eine inhaltvollere und lebendigere ideale Wirklichkeit, als die des abstract-speculativen Gedankens ist, klar hervorleuchtet; und es möge daher hinreichen, nur solche Nachrichten näher ins Auge zu fassen, welche ausdrücklich das Verhältniß des qualitativen Inhalts der Ideenlehre zu jener

formalen Grundlage derſelben angehen. Hier nun glauben wir, eine Stelle der Metaphyſik (XIII, 8.) zum Grunde legen zu können, in welcher, (wenn man den Zuſammenhang derſelben feſthält) geſagt zu werden ſcheint, daß alle nicht in den Zahlbegriffen ſchon enthaltene, concretere Begriffbeſtimmungen, die als Momente der Ideenwelt gelten ſollten, entweder von den Urelementen (ἀρχαῖς), der Einheit und der unbeſtimmten Zweiheit, oder aber von irgend einer der unvergleichbaren Zahlen bis zur Zehnzahl, (bekanntlich der letzten und höchſten unter dieſen) prädizirt wurden: (γεννῶσι τὰ ἑπόμενα, οἷον τὸ κενὸν, ἀναλογίαν, τὸ περιττὸν, τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα ἐντὸς τῆς δεκάδος· τὰ μὲν γὰρ ταῖς ἀρχαῖς ἀποδιδόασιν, οἷον κίνησιν, στάσιν, ἀγαθὸν, κακὸν, τὰ δ' ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς· διὸ τὸ ἓν τὸ περιττὸν κ. τ. λ.). Hier nämlich ſcheint auf die allgemeinſte und umfaſſendſte Weiſe dasjenige ausgeſprochen zu werden, was an ſo vielen andern Stellen, und unter andern auch an derjenigen, derenwegen wir dieſe geſammte Betrachtung angeſtellt haben, durch Angabe beſonderer Beiſpiele geſagt wird: daß alles Seiende ein der Idee angehörendes oder wahrhaftes iſt, — (im Gegenſatze des außeridealen, abgefallenen und unwahren, oder der gemeinen Wirklichkeit), wiefern es unter der Form und Geſtalt der unvergleichbaren Zahlen gedacht werden kann. Eben ſo ſehr aber werden umgekehrt auch die Zahlen als wahrhaft ſeiende gedacht worden ſein, wiefern ſie nicht einſam oder abgeſchieden ſtehende, ſondern von dem abſoluten Inhalte erfüllte Formen ſind; wie z. B. jene Idee des Guten, welche im ſechſten Buche der Republik beſchrieben wird, nach ihrer vollen dialektiſchen Wahrheit betrachtet, als eine mit dem höchſten Inhalte erfüllte unvergleichbare Zahl, und ſomit als die Wahrheit nicht nur des beſonderen, von ihr abhängigen Guten, ſondern auch des Zahlbegriffes, welcher der ihrige iſt, ſich zeigen würde. — Auf ſolche Weiſe erklärt ſich nun auch die von dem Verfaſſer der Metaphyſik mehrmals als eine grundloſe und willkührliche getadelte Beſchränkung des Ideenbegriffes auf

einen durch die mathematischen Verhältnisse innerhalb der Zehnzahl vorgezeichneten Kreis; indem nämlich die Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit dieser Verhältnisse, (ganz eben so, wie uns die Anwendbarkeit ächt logischer Begriffe) für das Kriterium gelten mußte, ob etwas an und für sich und in Wahrheit sei, oder nicht vielmehr nur ein durch den Abfall von der Ideenwelt hervorgerufener eitler Schein. Nicht beiläufige und zufällige Beschaffenheiten, sondern einzig und allein das reine und wahre Sein der Dinge als solches, (zu welchem freilich auch qualitative, quantitative und Verhältnißbestimmungen gehören), macht ihre Theilnahme (μέθεξις) an den Ideen aus — (welchen tiefgeschöpften und ächt-speculativen Satz der Verfasser der Metaphysik XIII, 4. vergl. XIV, 2. durch den aristotelischen Gegensatz der οὐσία zu den übrigen Kategorien auf eine eben so ungenügende Weise ausdrückt, wie vorhin der Gegensatz von ποσόν und ποιόν zum Ausdrucke des Unterschiedes der idealen Zahlbegriffe von den übrigen Bestimmungen der Ideen ungenügend befunden wurde, und den charakteristischen Tadel gegen Pl. beifügt, daß dieser durch die Ideen nicht lieber die Unterschiede der Kategorien ausgedrückt habe, als die Unterschiede des Seins innerhalb der einen Kategorie). In diesem Sinne wird bereits von dem Sokrates gerühmt, daß er, (die Ideenlehre solchergestalt vorbereitend) nach dem Was und dem Ansich der Dinge gefragt, und dieses dem heraklitischen Flusse der, als bloße Beschaffenheiten oder Qualitäten aufgefaßten Dinge gegenübergestellt habe. — Eben jene Theilnahme an den Ideen nun wird zufolge des Vorhergehenden nichts anderes gewesen sein, als eine nachweisbare, organisch zu nennende Gliederung derjenigen Eigenschaften oder Attribute eines Dinges, welche das Sein oder den Begriff derselben ausmachen, nach solchen Zahlverhältnissen, die in die Construction jener geschlossenen Dekas aufgenommen waren. Die schlechthin einfachen und nicht weiter zerlegbaren Eigenschaften, welche auch in der Wirklichkeit nie als selbständige oder für sich seiende

Dinge vorkommen, wurden auch in der idealen Construction nicht den durch die Zahlen ausgedrückten höheren Potenzen der Ideenwelt, sondern den Anfängen oder Elementen derselben zugeschrieben — (τὰ μὲν γὰρ ταῖς ἀρχαῖς ἀποδιδόασιν, s. oben), und zwar die schlechthin mit sich identischen, den Gegensatz von sich abstoßenden, der Einheit, die in dem Gegensatze begriffenen aber der unbestimmten Zweiheit. Um für jetzt bei den letzteren stehen zu bleiben, so war also Groß und Klein nur der allgemeinste Ausdruck für jenes Schwanken, Schweben und Fließen, Ueberwiegen und Zurückbleiben, welches im Einzelnen auf unendlich verschiedenartige Weise ausgedrückt werden konnte; wie wir denn z. B. Met. XIII, 9. erfahren, daß es in Bezug auf die Linie Lang und Kurz, in Bezug auf die Fläche Breit und Schmal, in Bezug auf den Körper Tief und Seicht hieß. In Bezug hingegen auf alle in der Wirklichkeit erscheinende Selbständigkeit und Fürsichsein, war der große, eine tiefe Wahrheit enthaltende und unendlich folgenreiche Satz der platonischen Lehre dieser: daß ihre Wahrheit oder Idealität einzig bestehe in einer gesetzmäßigen und auf logische Weise auszudrückenden Durchdringung und gegenseitiger Vermittelung jener unmittelbaren und unselbständigen Grundbestimmungen, welche in Bezug auf den Gegensatz als eine Indifferenzirung des Differenten, in Bezug aber auf die Einheit als eine innere Bereicherung und Vertiefung derselben in sich — (was man wohl auch Potenzirung nennen kann) zu fassen ist. So entstand in dieser Lehre ein allgemeiner und durchgehender Parallelismus alles Seins, wie wir diesen etwa in der neuern Naturphilosophie haben wiederkehren sehen: indem in den qualitativ verschiedenartigsten Gebieten, (nach den verschiedenen Attributen oder Ausdrucksweisen der Grundelemente) die verschiedenen Stufen, Momente oder Potenzen des Seins auf analoge, d. h. auf logisch identische Weise ausgedrückt werden mußten. — Ob vielleicht noch die verschiedenen Seiten des Seienden oder der Idee, auf deren jeder jene metaphysische Potenzenreihe nachzuweisen war, nicht

unbestimmt gelassen, und einer Vervielfachung aufs Gerathewohl und ins Unendliche preis gegeben, sondern selbst logisch abgegrenzt und geschlossen worden waren: zur Beantwortung dieser Frage habe ich durch keine sichern Spuren den Weg finden können. Es hätte diese Begrenzung wohl dergestalt vollbracht werden müssen, daß die verschiedenen Attribute der Grundelemente nicht als unmittelbar und ohne weitere Ableitung diesen zukommend, sondern selbst als Ergebnisse des dialektischen Verlaufs der metaphysischen Zahlenreihe aufgezeigt worden wären. Eine Spur einer solchen logischen Ableitung könnte man vielleicht darin finden, daß Met. XIV, 3. die Momente der räumlichen Ausdehnung, (Linie, Fläche, Körper) nicht, wie sonst meist, geradehin mit den Namen von Zahlen, (Dyas, Trias und Tetras) benannt, sondern als aus einer Wechselwirkung dieser Zahlen mit dem Stoffe, (dem Groß und Klein) entstanden betrachtet werden: welches auf ein entsprechendes Verhältniß dieser, und wohl auch aller andern qualificirten Begriffe, zu den Zahlen und zu dem aus ihnen wiederum herausgetreten gedachten Stoffe, wie die einzelnen Zahlen selbst zu diesem Stoff und zu den ihnen vorangehenden Einheiten sich verhalten, und folglich auf eine Fortführung der Construction der idealen Zahlen über die Dekas hinaus nicht durch die übrigen Zahlen, sondern durch jene qualitativen Begriffe hindurch, (die mithin gleichfalls auf entsprechende Art wie die Zahlen durch die Dekas, abzuschließen und zu begrenzen wären), schließen lassen zu können scheint. Indessen kann diese Stelle, bei der Verworrenheit der Vorstellungen ihres Verfassers über die platonische Lehre, leicht auf einem Mißverständnisse beruhen, und ich möchte darum nicht auf sie, (auch wenn sie vielleicht durch einige andere, ähnliche Aeußerungen unterstützt worden könnte) eine, in ihrer Durchführung gewiß den größten Schwierigkeiten begegnende Theorie bauen; doch eben so wenig auch die Möglichkeit, daß eine solche Theorie vorhanden war, hartnäckig läugnen. Wiewohl es scheinen kann, daß eben in dieser Unsicherheit und Unbegrenztheit der Attri-

Gute jener metaphyſiſchen Subſtanzen einer der fühlbarſten jener Mängel gelegen habe, durch welche ſich auch Ar. veranlaßt ſah, dieſe Lehre, die er früher emſig ſtudirt zu haben ſcheint, aufzugeben. — Einen Mittelpunct mochten alle aus dieſer Mangelhaftigkeit entſpringenden Zweifel in der Frage finden, ob das Attribut des Guten oder der Güte und Vollkommenheit gleich in der erſten, einfachen Einheit, oder nicht vielmehr erſt beim weitern Fortgange, oder gar erſt am Schluſſe der Potenzirung der Ideenbegriffe zur Wirklichkeit und Erſcheinung komme (προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι): über welche Frage Met. XIV, 4. verglichen zu werden verdient. Wenn vielleicht Platon, der Geſammtanlage ſeiner Lehre und der im ſechſten Buche der Republik gegebenen Bezeichnung der Idee des Guten zufolge, ſich mehr zu der erſtern Anſicht hinneigen mochte — (wiewohl er dann gewiß nicht, wie der Verfaſſer der Metaphyſik zu meinen ſcheint, den der Einheit gegenüberſtehenden Stoff oder das Groß und Klein ſogleich als das Böſe beſtimmte, ſondern nur etwa als die Möglichkeit des Böſen, welche Möglichkeit durch den Abfall und das dadurch hervorgebrachte Vorherrſchen des Stoffes über die Formbeſtimmungen zur Wirklichkeit ward): ſo ſcheint Ar. die ſchon früher in der pythagoriſchen Schule, ja ſelbſt ſchon in der hier ausdrücklich in dieſer Beziehung angeführten griechiſchen Mythologie hervorgebrochene, entgegengeſetzte Lehre wiederaufgenommen und durch ſchärfere Durchführung des Gegenſatzes von Dynamis und Entelechie unterſtützt zu haben. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir auf dieſe Differenz den ſonderbaren Doppelnamen jenes ariſtoteliſchen Werkes beziehen, welches eben in unſerer vorliegenden Stelle als dasjenige, worin die platoniſche Lehre niedergelegt war, bezeichnet wird. „Ueber Philoſophie“ hieß es, wiefern über die Methode der philoſophiſchen Wiſſenſchaft, mit Darlegung der Anſichten Früherer und inſonderheit des Platon, darin gehandelt war; „über das Gute“ aber, wiefern die Idee des Guten dem Platon zu-

folge für das Grundprincip oder den höchsten Inhalt jener Wissenschaft galt, hinsichtlich dessen aber es sich eben fragte, ob er als der Anfang, oder als das Endziel der Wissenschaft zu betrachten sei.

Es ist uns nun noch übrig, die besondere Stellung der in Bezug auf die Lehre von der Seele angeführten Beispiele der platonischen Ideenconstruction zu dem Ganzen jener Lehre kürzlich nachzuweisen. — Daß aus der letztern insonderheit auch ein Parallelismus des Seins und des Erkennens — (nach der Ausdruckweise der neuern Naturphilosophie der reellen und der ideellen Reihe) dergestalt fließen werde, daß die einzelnen unter den wesentlichen Momenten oder Bestandtheilen des Erkennens gleichergestalt und auf entsprechende Weise mit den Bestandtheilen oder Momenten, sei es des einfachen körperlichen, oder des auf irgend eine Art qualificirten Seins, als Attribute der metaphysischen Elemente und der aus diesen construirten Zahlenreihe aufgeführt wurden: dieß zwar läßt sich schon zum Voraus erwarten; und somit zeigt sich jener von Ar. erwähnte Satz der alten Philosophen von dem Bestehen der erkennenden und empfindenden Seele aus den Elementen der natürlichen Dinge als eine unmittelbare Folge jener platonischen Lehre. Die einfachsten realen Gestalten, mit denen die Momente des Erkennens solchergestalt parallelisirt werden können, sind die räumlichen Dimensionen, — (auf die auch die neuere Naturphilosophie ganz in derselben Beziehung zunächst reflectirt hat): Länge, Breite und Dicke, als Dyas, Trias und Tetras, welche gemeinschaftlich erst den Körper oder auch den Raum als solchen — (welches Platon, hierin tiefer sehend als Ar., nicht unbemerkt ließ, s. Met. XIV, 5.) ausmachen; wie man auf analoge Weise auch die Seele aus einer Dreiheit oder Vierheit von Potenzen bestehen lassen kann. — Allein unsere aristotelische Stelle enthält noch nähere und interessante Bestimmungen. Zuvörderst die Ableitung der Idee des Thieres oder des Lebendigen (αὐτὸ τὸ ζῶον) aus den Ideen der Dimensionen — (τὸ πρῶτον μῆκος, πλάτος und βάθος ist

nichts anderes, als αὐτὸ τὸ μῆκος κ. τ. λ., also die Idee, im Gegensatze der in der abgefallenen Welt als eine vielfache Besonderheit erscheinenden Länge, Breite und Dicke): welche Ableitung, wie sie hier ausgedrückt ist; nicht von einem bloßen Parallelismus der Momente des Thierbegriffs mit den Momenten der Räumlichkeit zu verstehen scheint, sondern von einer wirklichen und unmittelbaren Steigerung dieser letzteren Momente zu jenem Begriffe; dergestalt, als würde beides als eine und dieselbe sich steigernde Reihe von Attributen der absoluten Substanz betrachtet. Man kann sich hiebei der Vermuthung kaum enthalten, Platon habe auch die Dimensionen, wiefern sie in der Idee, und nicht in der abgefallenen Welt sind, als gewissermaßen lebendige und beseelte Wesenheiten gedacht, und eine dunkle Ahnung von Magnetismus, Elektricität und Chemismus als Seele der Länge, der Breite und der Dicke, zu denen dann allerdings der Organismus oder die Idee des Lebens die nächsthöhere Potenz bilden würde, habe ihm dabei vorgeschwebt. — Vielleicht auch kann diese Stelle zur Erläuterung jener auffallenden im siebenten Buche der Republik (pag. 528.) gebraucht werden, wo zwischen der Geometrie als der Wissenschaft von den Ebenen, und der Astronomie als der Wissenschaft von den im Kreisumschwunge bewegten Körpern, noch eine als noch nicht vorhanden ausgesprochene Wissenschaft von den Körpern als solchen ohne Rücksicht auf jene Bewegung gefodert wird — (alles dieses zwar nicht innerhalb, sondern außerhalb der Betrachtung der Ideenwelt). Da nämlich Pl. auch den Weltkörper als solchen als der Idee der Lebendigkeit oder der Thierheit theilhaftig gedacht zu haben scheint, so ist es wohl folgerichtig, wenn, wie innerhalb der Ideenwelt der Begriff des Thieres auf die Begriffe der Dimensionen, so außerhalb jener die empirische Wissenschaft von den Thierkörpern als nachfolgend gesetzt wird auf die Verstandeswissenschaften, deren Inhalt die Verhältnisse jener Dimensionen sind. — Im Gegensatze nun zu dieser Construction des Thierbegriffes, wird die Construction

der erkennenden Thätigkeiten als etwas von jener Verschiedenes bezeichnet („ἔτι δὲ καὶ ἄλλως“); weil nämlich diese letztere jener nur parallel geht, ohne auf ihr zu fußen oder sie sich vorauszusetzen, und von einer ganz andern Reihe von Wesenheiten oder Attributen spricht als jene: daher sie denn auch streng genommen, (was aber Ar. hier unbemerkt läßt) nur in einem wesentlich andern Sinne, wie jene, als Beleg für jenen allgemeinen Satz angeführt werden kann; nämlich insofern sie nur aus den Zahlen als den allgemeinen Grundwesen alles Seienden und aus den Elementen dieser, (nämlich aus dem Eins und dem Groß und Klein, was hier gemeint ist in den Worten „εἶναι δὲ ἐκ τῶν στοιχείων“) die Seele bestehen läßt; nicht aber, was dort zugleich der Fall war, aus den besondern Elementen der Körperwelt. Diese Construction der ideellen Reihe selbst erinnert an die am Schlusse des sechsten Buches der Republik aufgestellte Stufenfolge der Erkenntnißweisen: mit welcher sie aber keineswegs zu verwechseln ist, ja zu der sie in gewissem Sinne sogar in umgekehrtem Verhältnisse steht. Schon die Namen sind andere: nur νοῦς oder νόησις wird an beiden Orten der ersten Stufe zugetheilt; die zweite, die hier ἐπιστήμη heißt, wird dort ausdrücklich als dieses Namens unwürdig bezeichnet und διάνοια genannt; die dritte heißt statt δόξα, πίστις und enthält bereits die Sinnenerkenntniß, die hier erst auf die vierte verlegt wird; die vierte heißt εἰκασία und enthält diejenige Wahnerkenntniß, die selbst gegen die sinnliche für die falsche gilt. Allein auch der Inhalt und der Sinn beider Eintheilungen ist ein wesentlich verschiedener: die unsrige nämlich ist eine esoterische, während jene eine exoterische ist; die erstere bezeichnet innere Unterschiede der idealen Erkenntniß, und alle ihre vier Potenzen fallen daher unter die eine, welche νόησις bei der andern heißt, während bei dieser die drei andern Erkenntnißweisen dem endlichen und abgefallenen Erkennen angehören, welches zwar noch die Unterschiede der idealen Erkenntniß, aber verrückt und verschoben, zeigt. Wir

müſſen daher folgerechter Weiſe annehmen, daß innerhalb der Ideenwelt das wahre Wiſſen, Meinen und Empfinden im Gegenſatze der einfachen Vernunftanſchauung als das Reichere und Concretere, weil mannigfaltigere und concretere Gegenſtände betreffend, erkannt wurde; wiewohl auch ſchon der νοῦς als ſolcher die Idee des Guten zu ſeinem mit ihm ſelbſt identiſchen Inhalte haben konnte, dafern dieſe gleich der erſten Einheit war. — Sollte dieſes ſich nicht ſo verhalten haben: ſo würde Ariſtoteles ſchwer von der Schuld eines Mißverſtändniſſes der platoniſchen Lehre zu reinigen ſein; indem eine Stufenfolge des Abfalls der endlichen Erkenntniß von der reinen Geiſteserkenntniß, dergleichen jene in der Republik vorgetragene Erkenntnißreihe wäre, in der Folge der Gliederung der idealen Zahlenreihe, allem dem widerſprechen würde, was wir in Bezug auf jene platoniſche Lehre für ausgemacht halten dürfen. — Schließlich ſei es noch erlaubt, hinſichtlich der, auch hier ſo bedeutſam als Form deſſen, was im eigentlichſten Sinne für ſeiend und ſelbſtändig gilt, hervortretenden Tetras, nicht zwar auf jene pythagoriſchen Speculationen über die Natur der Vierzahl einzugehen, die auf dieſe platoniſchen Beſtimmungen nicht ohne unverkennbaren Einfluß geblieben ſind; wohl aber an jene gleichfalls tetradiſche Conſtruction der Begriffe der Seele, des Staates und der Gerechtigkeit im vierten Buche der Republik zu erinnern. Wir glauben nämlich, daß durch genaue Aufmerkſamkeit auf dieſe, freilich in exoteriſcher Form vorgetragene, und, wie Pl. auch ſelbſt an unzähligen Stellen zugiebt, nicht ſtreng dialektiſch gehaltene, noch rein ideal bleibende Gegenſtände vor Augen habende Conſtruction, unſere bisherigen Ergebniſſe über die eſoteriſche Lehre des Platon die zuverläſſigſte Beſtätigung, und zugleich die erſprießlichſte Erläuterung erhalten würden. Auch dort nämlich werden in vollkommen harmoniſchem Parallelismus, ſubſtantielle Weſenheiten, die von höherem Standpunct aus betrachtet doch ſämmtlich nur verſchiedene Seiten oder Attribute der Einen abſoluten Subſtanz ſind, nach einem, wenn

gleich verhällt bleibenden Schema einfacher Zahlbegriffe entwickelt, in welchem Schema wir die formale, logisch-metaphysische Grundlage des Universums, wie die platonische Philosophie dasselbe aufgefaßt hatte, wiederzuerkennen nicht umhin können.

Nach dieser verhältnißmäßig langen, zum vollkommenen Verständnisse aber jener Stelle unentbehrlichen, und wohl auch an sich, bei der eben jetzt wieder erweckten Aufmerksamkeit auf diese Partien der alten Philosophie, nicht zur Unzeit geschehenen Auseinandersetzung, kehren wir zurück zu dem weiteren Fortgange der aristotelischen Betrachtungen. — Als einfache Verknüpfung jener beiden, von Ar. einander gegenübergestellten Hauptansichten über die Seele, wird jene Definition genannt, nach welcher dieselbe eine Zahl ist, die sich selber bewegt; als Urheber welcher Definition allgemein ein Nachfolger des Platon, Xenokrates, genannt wird, obgleich dieselbe, nur freilich nicht so nackt und bloß, sondern mit näherer Bestimmung ihres Verhältnisses zu der Totalgestalt der Ideenwelt, aus der Zusammenstellung dessen, was Pl. im Phädrus von der Selbstbewegung der Seele sagt, mit dem, was wir von seiner esoterischen Lehre wissen, sich ergeben würde. Von dem Xenokrates möchten wir, nach verschiedenen Nachrichten, die uns über ihn aufbewahrt sind, argwöhnen, daß er weit unter dem wahren Verständniß der platonischen Lehre zurückblieb, und auf solche Weise ungefähr, wie in dem Timäus und den angeblich platonischen Gesetzen geschehen ist, die metaphysischen Formeln derselben auf eine ungehörige Weise in die gemeine Wirklichkeit hineintrug. — Uebrigens findet Simplicius in jener Definition, (deren tieferen Inhalt wir solchergestalt als dem Pl. angehörig betrachten dürfen) den Begriff der Seele ausgedrückt, lebendige Mitte zu sein zwischen dem Abstracten oder dem Urbildlichen, welches die Zahlen, und dem Concreten oder dem Abbildlichen, welches das Bewegte sei; und seine Worte sind zu merkwürdig, als daß wir sie hier übergehen könnten. „Nicht dem Abstande nach ist

Mittleres die Seele, wie der natürliche Begriff, und vor diesem noch jenen Männern zufolge, die mathematische Wesenheit; noch wie die Wesenheit nach dem von dem Geiste ausgehende Lichte, die zwar noch eine geistige bleibt, aber darum, weil sie in die Erscheinung und Gleichmäßigkeit mit dem, was von dem Geiste beleuchtet wird, hervorgeht, das Bleibende und Verborgene der geistigen Natur offenbart; sondern insofern ein Aufwachen und Aufkochen nach der lebendigen Eigenthümlichkeit selbst jedes Leben zeigt: ein untheilbares und in sich selbst bleibendes das geistige; ein über die Körper vertheiltes und von einem Puncte zum andern sich festsetzendes das körperartige; die Seele aber die von ihr selbst ausgehende Vermittelung sowohl zum Zusammenhalten als zum Auseinanderbreiten (*τὴν ἀφ' ἑαυτῆς εἰς ἀνέλιξιν καὶ εἰς διάστασιν ἅμα συναγωγήν*)." So unbeholfen im Ausdrucke und mehrfach der Sprache Gewalt anthuend diese Worte sind, so werden sich doch schwer andere auffinden lassen, in denen der Gegensatz des ächt platonischen und auch des aristotelischen Begriffes der Seele und des Lebens als eines in seiner Entäußerung sich auf sich selbst Beziehenden, so scharf und ausdrücklich jener abstract bleibenden Vorstellung, welche der Emanationlehre angehört, entgegengestellt würde; welche letztere nur allzuhäufig für die aller alten Philosophie, und insbesondere der platonischen zum Grunde liegende angesehen worden ist.

Hierauf folgt eine allgemeinere Reflexion über die Ansichten, welche die Seele aus den Urprincipien der Dinge bestehen lassen; welche Ansichten Ar. seiner, auch vorhin schon von uns bemerkten Sitte gemäß, zu classificiren sucht, und zwar dergestalt, daß er die Ansichten von den Principien überhaupt in materialistische und nicht materialistische, und sodann in solche, die auf eine letzte Einheit ausgehen, und die nicht, eintheilt: wobei er dann, seine vorher gemachte Unterscheidung verbessernd, bemerkt, daß eben so sehr diejenige, welche den Begriff der Seele vornämlich in das Bewegen setzt, wie welche in das Erkennen und Empfinden, die Seele aus den Ur-

principien bestehen läßt. Auf dieses letztere beziehen sich nun auch alle nachfolgende historische Notizen, welche sämmtlich solche Aeußerungen über die Seele betreffen, die den Begriff derselben in eine als Princip der Bewegung erscheinende Wesenheit setzen. Zum Theil sind diese Notizen nur die bereits vorhin schon gegebenen, nur unter dem neuen Gesichtpuncte wiederholt, daß dieselben Gestalten, in welchen die Seele als Bewegendes den früheren Denkern erschien, sie auch als Urprincip der Dinge erscheinen lassen. So in Bezug auf Demokrit und Anaxagoras: — ob als solche, die die Seele für Feuer hielten, Ar. andere, als einige der hier genannten vor Augen hatte, läßt sich nicht entscheiden, da wir z. B. über den Pythagoreer Hippasus, der sonst unter denen genannt wird, die das Feuer zum Urprincip machten, zu wenig unterrichtet sind. — Eine Nachlässigkeit der Darstellung ist es, wenn in der Reihe der Vorstellungen, in denen der Begriff eines Urprincips mit dem der Seele vereinigt ist, jene Aeußerung des Thales erwähnt wird, (von der Ar. jedoch ausdrücklich bemerkt, daß sie nur durch das Gerücht überliefert sei), daß der Magnet eine Seele habe, indem er das Eisen bewege. Indessen giebt die Art und Weise, wie diese erste und ungebildetste Ansicht der ionischen Naturphilosophie von der Seele, in die Mitte gestellt ist zwischen solche, welche, (denn auch vom Diogenes gilt dieß) der Auflösung dieser Philosophie und ihrem Uebergange in eine höhere angehören, uns Veranlassung, das Verhältniß dieser beiden Extreme kürzlich zu erörtern. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte es scheinen, als sei die Ansicht des ersten Stifters jener Philosophie, welcher nicht, wie die meisten seiner Nachfolger, das materialistisch ausgedrückte Urprincip der Dinge selbst Seele oder Geist nannte, sondern, wo er im Besonderen und Einzelnen lebendige und bewegende Kräfte erblickte, da Seelen und Götter fand, eine tiefere und wahrere, als die der Späteren, welche die Luft, das Wasser, das Feuer, je nachdem sie eines derselben für das Urelement erkannten, dieses mit dem Namen der Seele be-

legten. Gegen diesen Schein aber muß bemerkt werden, daß eben die Arbeit jener Philosophie darin bestand, die unmittelbare Anschauung einer unbegrenzten Vielheit von bewegenden und wirkenden Seelenwesen, von welcher sie solchergestalt in dem Geiste ihres Stifters ausgegangen war, in den Begriff einer in der Natur gegenwärtigen und mit dem erscheinenden Stoffe derselben dem Begriffe nach identischen, wirkenden und bewegenden Einheit umzuwandeln, welcher Begriff als Grundlage für die nachher erst in ihrer wahren Reinheit und Würde emporsteigende Idee des Geistes dienen konnte. In dem Suchen dieser Einheit ward nach und nach die ganze Reihe der Elemente durchlaufen, um eine solche Naturgestalt aufzufinden, die als absoluter Grund aller Erscheinungen gelten könnte; und je näher die Philosophie dem Puncte kam, wo sie die bestimmte Unterscheidung des Naturprincips und des geistigen aussprechen mußte, desto ausdrücklicher wagte sie, was früher nicht, oder behutsamer geschehen war, dem von ihr als Princip gesetzten Natureelemente seelische oder geistige Wesenheit zuzuschreiben. So finden wir denn, daß Diogenes von Apollonia, ein Zeitgenosse des Anaxagoras, und also der letzten dieser Schule einer, nicht nur, wie hier berichtet wird, die in der äußern Erfahrung vorgefundenen Seelen der Thiere und Menschen aus Luft, als seinem Urprincip, bestehen ließ, sondern auch diesem Urprincip mit denselben Ausdrücken, die durch Anaxagoras ihre höhere Bedeutung bekamen, geistige Natur und geistige Thätigkeit (νόησις) zuschrieb. Die ausdrücklich von Ar. in Bezug auf diesen Denker hinzugefügte Bemerkung, daß die Luft Bewegendes sei, wiefern sie aus den feinsten Theilen bestehe, scheint auf den Uebergang in eine verwandte atomistische Naturansicht hinzudeuten, wie die man in der demokritischen Lehre fand; womit denn die Nachricht des Diogenes Laërtius, (der ihn nicht mit den Physikern, sondern mit Demokrit in Einer Reihe aufführt) daß auch Diogenes das Sein eines Leeren behauptete, übereinstimmen, und seine übrigens vereinzelt gebliebene und nicht in

den ferneren geſchichtlichen Gang der Speculation tiefer eingreifende Stellung ſich erklären würde.

Tiefere unſtreitig waren die, von Ar. hierauf zunächſt erwähnten, aber älteren Anſichten des Heraklit, in welchem Denker überhaupt wohl ſchon die geſammte Philoſophie der phyſikaliſchen Schule ihre höchſte Blüthe erreicht hatte. Ohne über die allgemeine Eigenthümlichkeit dieſes Standpunctes hinauszugehen, ſondern eben ſo, wie die ihm zunächſt ſtehenden Denker, das Geiſtige nur in der Form einer Naturallgemeinheit auffaſſend, welche zugleich die alleinige Subſtanz aller natürlichen Dinge ſei, unterſchied er doch innerhalb dieſer Allgemeinheit auf das beſtimmteſte das Lebendige oder Poſitive von dem Negativen und Todten, und ließ mit noch jetzt in den Bruchſtücken ſeines Werkes uns mächtig ergreifender Energie das erſtere nicht als Attribut des letzteren, ſondern als allein wahrhaft ſeiende Subſtanz, und als bildend durch Abſatz, Erſtarrung und Tod das Körperliche und Feſte erſcheinen. So iſt es auch charakteriſtiſch, wenn an unſerer Stelle die Seele der Proceß des Athmens genannt wird: es wird dadurch eben das lebendige Geſchehen und das Wirken der Kräfte als das Seiende und Wahre unzweideutig hervorgehoben, welches alle jene Naturphiloſophie bei dem, was ſie von den Stoffen als dem Grunde und der Wahrheit der Dinge ſagte, doch allein meinen konnte. Indeſſen ſehen wir aus der Vergleichung der verſchiedenen Fragmente, die uns von dieſem Denker aufbewahrt ſind, daß auch dieſer Ausdruck keineswegs ein ſtereotypiſch gewordener, ſondern eben ſo, wie alle übrigen ähnlichen in ſeiner Lehre, nur ein epigrammatiſcher, halb bildlicher war für jenes Naturleben, welches in dem allgemeinen, durch große Gegenſätze unterhaltenen, und durch Geſetz, Maß und geordnete Verhältniſſe geregelten Fluſſe aller Dinge beſteht. Daher denn auch, wenn ſonſt wohl Luft, Feuer oder ähnliches mit dem Begriffe der Seele verwechſelt zu werden ſcheint, dabei ſtets dieß feſt gehalten werden muß, daß Heraklit dieſe Elemente nun vergleichweiſe gegen die niedri-

ger stehenden, stoffartigern und todteren nannte, in Wahrheit aber das Ursein der Dinge, mit welchem ihm eben die Seele für identisch galt, wie Ar. hier ausdrücklich bemerkt, in dem Unkörperlichsten und dem Fließen und Werden suchte. Die noch besonders hinzugefügte Aeußerung, daß das Bewegte, also das Wahre und Seiende, nur von Bewegtem erkannt werde, bezieht sich wahrscheinlich auf einen ähnlichen Gegensatz des lebendigen Erkennens und Empfindens als des allein wahrhaften Seins der Seele, zu den todt aufbewahrten und gleichsam festgewordenen Kenntnissen und Vorstellungen, wie in der Natur das lebendige Werden dem, was gemeinhin für Sein gilt, als dem Todten gegenübersteht. — Die Ansicht des Alkmäon, deren Ar. hierauf gedenkt, ist mehr der pythagorischen verwandt, und enthält die einfache, noch nicht speculativ durchgebildete Grundlage zu jener Lehre, deren classische Darstellung die platonische im Phädrus ist. — Die beiden folgenden Ansichten des Hippon und des Kritias, die die Seele, der eine aus Wasser, der andere aus Blut bestehen ließen, scheinen nicht in die Reihe der ionischen Philosopheme zu gehören, sondern vereinzelt stehende Hypothesen, deren in jener Zeit unzählige aufgestellt wurden zu sein; da man über die Person der beiden genannten Männer noch ungewiß ist. — Die hinzugefügte Bemerkung, daß jedes der Elemente einen Liebhaber fand (κριτὴν εἴληφε), der dasselbe für das Wesen der Seele erklärte; als nur die Erde nicht, könnte eine Einschränkung zu erleiden scheinen etwa dadurch, daß von dem Pherekydes von Syrus (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 4. adv. Math. VIII, 5.), und hin und wieder auch von dem Xenophanes erzählt wird, sie haben, wie die ionischen Philosophen andere Elemente, so die Erde für das alleinige Urprincip erkannt: woraus man schließen müßte, daß sie auf entsprechende Weise mit jenen, auch das Princip des Erkennens und Empfindens aus Erde würden haben bestehen lassen; wenn nicht diese beiden Denker, insbesondere der letztere, überhaupt nicht in eine Reihe mit jenen übrigen

gehörten, sondern jener Satz wohl vielmehr nur als symbolisch entweder von ihnen selbst, oder von Späteren gesagt ward, um die Dunkelheit und Festigkeit eines abstracteren Urprincips im Gegensatze der ionischen Klarheit, Flüssigkeit und Lebendigkeit auszudrücken.

Das Capitel wird beschlossen, nach der mehrfach bemerkten Sitte des Ar., durch eine nochmalige Reflexion über die allgemeine Gestalt aller Ansichten über die Seele, und das gegenseitige Verhältniß derselben zu einander. Zu den Bestimmungen der Bewegthätigkeit und der Erkenntniß, welche vorhin als die allgemeinen und von Allen angenommenen genannt worden waren, wird noch hinzugesetzt die Unkörperlichkeit, gleichsam als Ergebniß der bisher durchgegangenen Ansichten; wo man denn dieses Wort freilich nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinne, dergestalt, daß die Seele mit andern Körpern zusammengestellt und im Vergleich mit diesen als das minder Körperliche befunden werde, zu verstehen hat. Auch das Folgende, daß jede dieser drei Begriffbestimmungen darauf hinauskomme, die Seele zu einem Urprincip zu machen, ist wohl vielmehr als eine Reflexion des Ar. über jene Philosopheme zu betrachten, denn als etwas in diesen selbst ausgesprochenes, und daher die Lesart ἀνάγεται εἰς τὰς ἀρχὰς vorzuziehen vor der noch in dem Texte unserer Uebersetzung befolgten ἀνάγεσθαι ἐ. τ. ἀ. — Bei der weiteren Ueberschlagung dieser Ergebnisse zeigt sich indeß, daß es früher doch nicht umsonst geschehen war, als vorzugweise die Eigenschaft des Erkennens und Empfindens als diejenige genannt ward, welche vornehmlich die Zurückführung des Seelenbegriffs auf die Elemente und Urprincipien der Dinge veranlaßt hatte. Man kann nämlich bemerken, wie die hier weiter beigebrachten Unterscheidungen, ob die Seele eine einfache oder eine mehrfache sei, ob sie aus Gegensätzen oder aus dem einseitigen Gliede eines Gegensatzes bestehe, alle auf derjenigen Identität der Seele mit den Urprincipien beruhen, welche durch das Erkennen und Empfinden gesetzt ist;

da Bewegen und Unkörperlichkeit, insofern sie als Attribute eines nothwendig Ursprünglichen betrachtet werden, vielmehr auf etwas durchaus Einfaches hinzuweisen scheinen. Daher denn auch der einzige jener Denker, welcher das Denken und Erkennen von den Realprincipien der Dinge absonderte, obgleich er dasselbe für das zuerst Bewegende und das Unkörperliche erklärte, dennoch die Seele jenen Principien vielmehr gegenüberstellte, als mit ihnen identificirte. — Dieser Denker nämlich war Anaxagoras, über welchen die hier vorliegende Stelle zu der merkwürdigsten gehört, da sie mit einer Entschiedenheit, ja Schroffheit, wie wenige andere, seine Lehre als den Durchgangpunct erscheinen läßt, auf welchem die Speculation des Alterthums, die Idee der Natur in die des Geistes umzusetzen im Begriffe, in einen grell vor allen anderen ähnlichen hervorstechenden Dualismus zu verfallen schien. Im Widerspruche kann dieselbe zu stehen scheinen mit dem, was oben von dem νοῦς des Anax. gesagt worden war, daß er auch den Thieren inwohne: denn hiebei wird man doch zunächst Empfindung und Trieb derselben gemeint glauben, was eben hier dem νοῦς abgesprochen wird, wenn er ἀπαθὴς genannt wird. Es ist dieß derselbe Widerspruch, den Ar. selbst an jener obigen Stelle bemerkte, und in der That insofern ein unauflösbarer, als nicht, wie die Aeußerungen des Ar. allerdings zu fodern scheinen, jene Thatsache des sinnlichen Erkennens als bloßes Resultat des Einwirkens des geistigen Princips auf die Materie von der Wesenheit des Geistes ausgeschieden, der Geist aber den Thieren nicht sowohl als ein zur Erscheinung kommendes Princip, wie als verborgen bleibendes und nur in seinen Wirkungen anschaubar werdendes gedacht wird. — Uebrigens fodert besonders noch der Schluß des Capitels, von dem Bestehen der Seele aus Gegensätzen oder aus einseitigen Gliedern der Gegensätze, zu der Bemerkung auf, wie es für charakteristisch gelten muß, wenn Ar. die Ansichten der Alten, zwar von der Seele überhaupt, insbesondere aber jene von der Alternative ihres

Bestehens entweder aus beiden Gliedern der allgemeinsten und durchgehendsten Gegensätze, oder aus je einem Gliede, nur als abhängig erscheinen läßt von den Ansichten über die Principien der Dinge überhaupt. Es liegt nämlich gewiß hierin, wie sich weiter zeigen wird, der wesentlichste Unterschied der Denkweise des Ar. von der Denkweise seiner Vorgänger, daß jener die Gegensätze zwar in den Principien nicht nur überhaupt, sondern ungleich vollständiger und auf abstractere und wissenschaftliche Art anerkannte, die Seele aber nicht unmittelbar aus jenen, sondern vielmehr aus einer Vermittelung und Einigung dieser Gegensätze bestehen ließ. Darum ist es auch keineswegs zu tadeln, wenn diese Reflexion über das Verhältniß der Gegensätze zum Seelenwesen, welche in Wahrheit eine viel durchgreifendere Wichtigkeit in Anspruch zu nehmen scheint, hier erst am Ende des Capitels, so zu sagen anhangweise, beigefügt ist; weil sie nämlich von den Aelteren keineswegs in dieser ihrer Bedeutung anerkannt, sondern nur beiläufig in die allgemeine Voraussetzung der Gleichartigkeit des Seelenwesens mit den Principien der Dinge eingeschoben war. — Ausdrücklich genannt wird unter den hier etwa in Frage kommenden Gegensätzen nur der von Warm und Kalt, theils wegen der großen Bedeutsamkeit, die ihm die älteren Physiker, und auch Ar. selbst, (wie aus seinen naturwissenschaftlichen Werken, insonderheit den Problemen, zu ersehen) zugestanden; theils wegen der allerdings nahe liegenden und Vielen sich empfehlenden etymologischen Ableitung des Wortes, welches Leben bedeutet, von der Wirkung der Wärme, und ψυχή, welches Seele bedeutet, von der Kälte.

Capitel 3.

In diesem Capitel beginnt Ar. eine ausführliche, bis an das Ende dieses Buches fortgeführte Polemik gegen einige der vornehmsten unter den bisher genannten Ansichten älterer

Philosophen, welche zugleich als eine vorläufige Darlegung derjenigen allgemeineren Grundansichten der Seele, die der nachfolgenden wissenschaftlichen Ausführung zum Grunde liegen, dienen kann. Die erste zu bestreitende Lehre, welche er unter den übrigen heraushebt, ist die allgemein lautende und nicht in speciellere Vorstellungen eingekleidete von der Selbstbewegung der Seele. Die Art und Weise ihrer Bestreitung scheint zu bestätigen, was wir oben vermutheten, daß Ar. hier wohl nicht die platonische Stelle im Phädrus, (die übrigens auch nicht als eigentliche Definition der Seele sich ankündigt) vor Augen haben mochte, sondern eine in die allgemeinere Denkweise übergegangene Bezeichnung der Seele, welche er als die dem Platon eigenthümliche Lehre um so weniger zu betrachten sich veranlaßt finden mochte, als ihm in Bezug auf diesen Denker die zugleich auffallendere und unterscheidendere, und, wie es scheint, auch später ausgebildete esotetische Lehre zunächst vor Augen lag. In der hier vorliegenden Polemik hat Ar. durchaus nur seine eigenen, in der Physik und vielleicht noch anderwärts aufgestellten Sätze von der Bewegung vor Augen, und erweist die Unbeweglichkeit der Seele durch die Unangemessenheit ihres Begriffes zu jenen Bestimmungen; da er, wenn er den Pl. gemeint hätte, doch wohl die Frage, ob nicht dieser vielleicht ganz etwas anderes unter Bewegung verstanden habe, nicht übergangen haben würde. Wegen der wirklich nachweisbaren Differenz dieser, als Mittel zur Bestimmung anderer Begriffe gebrauchten Begriffsbestimmungen kann man sowohl hier, als auch an manchen andern Stellen, den Auslegern nicht ganz Unrecht geben, wenn sie die Uneinigkeit jener beiden Denker in der Beantwortung derjenigen Frage, von der es sich bei jeder einzelnen Stelle zunächst und eigentlich handelt, für eine mehr scheinbare und in den Worten liegende, als wirkliche und den Inhalt angehende erklären: nur daß freilich in den allermeisten Fällen eben diese weiter hinausgeschobene Differenz in der Bestimmung der in jede besondere Definition oder Erklärung eingehenden Momente,

nur einer wesentlichen Verschiedenheit des speculativen Standpunctes, von welchem aus alle jene Bestimmungen gegeben wurden, herrühren wird.

Die Widerlegung des Ar. selbst betrifft unmittelbar und ausschließend den Satz, daß die Seele das sich selbst Bewegende sei, welcher nicht nur als ein falscher, oder ungenügender, d. h. als ein nicht alle Eigenschaften der Seele erklärender und mit einigen derselben streitender, sondern als ein unmöglicher, d. h. den Begriffe selbst der Seele widersprechender, aufgezeigt werden soll. Nur eine Nachlässigkeit des Ausdrucks ist es, wenn zunächst von aller und jeder Bewegung geläugnet zu werden scheint, daß sie der Seele zukommen könne (ἔν τι τῶν ἀδυνάτων, τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν); da aus dem Folgenden erhellt, daß die beiläufige ihr nicht abgesprochen wird, sondern nur die Bewegung an und für sich (καθ' αὑτήν), welche eben die durch eigene Thätigkeit der Seele unmittelbar, und nicht mittelbar durch den Körper, hervorgerufene wäre. Hinsichtlich der Vorfrage, ob denn nicht etwa mit der Fähigkeit, bewegt zu werden, zugleich die Fähigkeit, zu bewegen, aufgehoben werde, werden wir — (nicht zwar durch die Worte des Ar., denn diese (πρότερον εἴρηται) gehen unstreitig auf die im zweiten Capitel, wenn gleich nur versteckt gegebene Andeutung, daß die in den Ansichten der Alten über die Seele bemerkbare Verwechslung des Bewegens und Bewegtwerdens auf einer falschen Voraussetzung beruhe; wohl aber durch den innern Zusammenhang der aristotelischen Philosophie selbst) — auf ältere Untersuchungen verwiesen, die in den uns erhaltenen ächten Büchern der Physik schwerlich vollständig niedergelegt sind, wiewohl sie auch dort einestheils vorausgesetzt, anderntheils vorbereitet werden. — Die Beweisführung selbst geht, wie auch den Auslegern nicht unbemerkt geblieben ist, nicht auf die erste aristotelische Definition von der Bewegung zurück: wovon der wahre Grund wohl dieser ist, daß, um aus jener den bestrittenen Satz zu widerlegen, die weitere Begriffsbestimmung der Seele schon

hätte voraus gesetzt werden müssen; außerdem aber auch, wie Philoponus sagt, daß hier nur von derjenigen Begrenzung des Begriffs der Bewegung die Rede ist, welche in jene Definition noch nicht eingeschlossen war, dergestalt nämlich, daß Entstehung und Untergang von diesem Begriffe ausgeschieden bleiben. Allerdings wäre eine ausdrückliche Berücksichtigung auch dieser beiden Untergarten dessen, was Ar. frühen Bewegung genannt hatte, um so mehr zu wünschen gewesen, als es keineswegs ausgemacht ist, daß jene Aelteren namentlich die Entstehung von ihrer Definition wirklich ausgeschlossen haben; vielmehr es in Platons Sinne viel für sich haben würde, wenn Jemand die Seele für das durch sich selbst Entstandene oder fortwährend Entstehende erklären wollte. So wie auch in Bezug auf das vorhin erwähnte, es sehr ersprießlich gewesen wäre, die Definition der Bewegung, nach welcher diese die Entelechie des Möglichen als Möglichen ist, mit der Definition von der Seele als Entelechie des Körpers zusammen zu bringen, und das Verhältniß beider Bestimmungen ausführlicher zu erläutern.

Das erste, was Ar. unter der, auf eine etwas nachlässige Weise wiederholt gerechtfertigten Voraussetzung, daß von einer wesentlichen, und nicht beiläufigen Bewegung der Seele die Rede sei, gegen dieselbe vorbringt, ist, daß ihr dann auch das Attribut der Räumlichkeit oder des Seins an einem Orte zukommen müßte. Er begnügt sich, zu diesem Behufe die von ihm angenommenen vier Arten der Bewegung aufzuzählen; welches freilich nicht für einen Beweis gelten kann, da Ar. erst die Definitionen jener vier Arten so gestellt hatte, daß jede derselben eine Räumlichkeit voraussetzt. Abnahme und Wachsthum nämlich versteht er, wie aus mehren Stellen der Physik erhellt, schlechthin nur von körperlichen; Umbildung aber oder qualitative Veränderung (Phys. VII, 3.) von Gegenständen der Sinne als solchen oder auch von den Sinnen selbst, hinsichtlich deren beider aus der Theorie der Sinnlichkeit sich ergiebt, daß er sie gleichfalls nicht ohne Räumlichkeit setze.

Was die platonische Lehre betrifft, so sieht man leicht, daß, dafern Sinnlichkeit oder Empfindung, wie wir es aus der Stelle des vorigen Capitels beweisen zu können glaubten, als bildend auch eine Gestaltung der idealen Erkenntniß aufgeführt ward, dann selbst diese besondere Species der Bewegung, so wie Zunahme und Abnahme nicht im extensiven sondern im intensiven Sinne verstanden, den Ideen, und also unstreitig wohl auch der Seele zukommen könnten; so daß das Mißfallen des Ar. gegen Pl. trostlos bliebe. — Von der eigentlich sogenannten Raumbewegung wird weiter unten gezeigt, daß sie eigentlich es sei, welche nach jener Ansicht der Seele zukommen müsse; indem, wenn einmal von der bewegenden Kraft derselben auf ihr Bewegtsein geschlossen werden solle, dann auch die besonderen Arten, wie sie bewegt, ihr auch als selbst bewegten zuzuschreiben seien. Wenn nun hier die Ungereimtheit des daraus gefolgerten, daß die Seele auch müsse räumlich aus dem Körper heraus, und wiederum in ihn hinein treten können, ohne weiteres vorausgesetzt wird; und wenn gleichergestalt das Erleiden einer gewaltsamen Bewegung, welchem theils jedes von Natur Bewegte ausgesetzt scheint, theils insbesondere das räumlich Bewegte wegen seiner steten unmittelbaren Berührung mit anderen Körpern, die durch Stoß und Druck auf es einwirken, als ganz und gar unanwendbar auf den Begriff der Seele, und sogar eben jenem Begriffe ihrer Selbstbewegung schlechthin widersprechend befunden wird: so ist hier das Verhältniß der aristotelischen Theorie zu ältern, und namentlich zu der platonischen, allerdings ein anderes, als das vorhin von uns bemerkte, und Einstimmung vielmehr von Seiten jener in das hier gesagte vorauszusetzen; indem dasselbe aus eben jener Immaterialität und Uebersinnlichkeit des Seelenbegriffes folgt, hinsichtlich deren Ar. seinem Vorgänger keineswegs untreu geworden ist. Sein Unterschied von jenem besteht wesentlich darin, daß er das Reich der sinnlichen und körperlichen Wirklichkeit von der speculativen Betrachtung nicht ausschloß, und die Begriffe der

Negativität und der Möglichkeit, welche Jener auf eine unvollkommene und relativ bleibende Art innerhalb des idealen Reiches zurückbehalten hatte, jener Sphäre als ihr bevorzugtes Eigenthum vindicirte. Unter welche Begriffe denkt nun vornehmlich der Begriff der Bewegung gehört; der sich hiergestalt nicht nur, wie von Platon, als der unbestimmte und unendliche Gegensatz zur Einheit — (wir meinen die platonische Einerleiheit der κίνησις mit dem θάτερον oder der ὁριστος δυάς) — zur Construction von Allgemeinbegriffen oder Ideen, sondern zum entscheidenden Kennzeichen alles dem Reiche der Natürlichkeit oder Körperlichkeit angehörigen, und zugleich zum dialektischen Mittel für die Auffindung aller allgemeineren und wesentlichen Eigenschaften dieses Körperlichen, gebraucht ward. Als Beispiel für das letztere dient die, auch hier erwähnte Unterscheidung des Unten und Oben, welche in der aristotelischen Naturwissenschaft eine so bedeutende Rolle spielt. — Eben diese, wesentlich dem Materiellen und Körperlichen vorbehaltene und deshalb eine Verneinung ausdrückende Bewegung wird am Schlusse dieser Beweisführung als ein Heraustreten eines Dinges aus seinem Sein (ἔκστασις ἐκ τῆς οὐσίας) bezeichnet; im Gegensatze gegen welche Unvollendetheit Nr. die Seele als das sich selbst genügende und jene Negativität ein für allemal aufgehoben in sich tragende betrachtet: was unstreitig, im Gegensatze gegen die Unmittelbarkeit, mit welcher noch Platon ihre Idee, so wie alle Ideen, von den Bestandtheilen der gegenwärtigen Wirklichkeit als von dem schlechthin Unwahren ausschied, für einen Fortschritt in der Tiefe und Begründung der an sich freilich bereits festgestellten Ansicht über jene Wesenheit zu gelten hat.

Auf diese allgemeine Widerlegung der von der Selbstbewegung hergenommenen Definition der Seele, folgt eine besondere von näher bestimmten und modificirten Ansichten, die unter jener allgemeineren begriffen sind. Zuerst zwar die der demokritischen halte ich für eingeschoben von fremder Hand: nicht nur weil sie bei ihrer Kürze und Oberflächlichkeit sich

lich dem Charakter der sie umgebenden Bewegführungen treu wird, sondern besonders wegen des schleppenden und unbeholfenen Styles, in welchem sie vorgetragen ist. Es scheint, daß die Worte, mit denen nachher die Einführung der Ansicht des Timäus beginnt, obgleich sie sehr wohl auf das vorhergehende allgemeinere bezogen werden können, doch von demselben Herausgeber des Werkes, auf dessen Rechnung so manche Verunstaltungen desselben kommen mögen, auf etwas vermeintlich fehlendes bezogen worden sind, in welchem gleichfalls von einem Bewegtwerden der Seele durch sich selbst, nur indem und insofern sie den Körper bewege, die Rede gewesen sei; welche Lücke denn jener durch Anziehung der dem. kritischen Theorie auszufüllen sucht. Wobei jedoch nicht geläugnet werden soll, daß sowohl die witzige Vergleichung mit dem durch Quecksilber bewegten Menschbilde, als auch die Erinnerung an die Unzertrennlichkeit des Hervorrufens der Ruhe von dem Hervorrufen der Bewegung in dem, was als letzte Ursache dieser gelten soll, dem Ar. selbst angehören, und anderst woher aus dessen Schriften oder mündlichen Aeußerungen entlehnt sein mag.

Den unverkennbaren Stempel der Aechtheit dagegen trägt die Widerlegung der angeblich platonischen Ansicht von der Weltseele im Timäus: aus welchem Hinlogen (pag. 35. III.) die der Widerlegung vorangehende kurze Skizze derselben gezogen ist. Hier ist sogar dieß charakteristisch, daß ohne weitere Rechtfertigung von einer die Seele nicht der menschlichen oder thierischen Individuen, sondern die in dem Weltgebäude selbst als lebendig und gegenwärtig vorausgesetzte Allgemeinseele betreffenden Ansicht, in der Mitte solcher, die zunächst auf die Menschen- und Thierseelen sich beziehen, gesprochen wird: eine kühne Nachlässigkeit, die sich kein auf Täuschung ausgehender Ergänzer dieser Bücher würde erlaubt haben. — Was nun die Lehre des Timäus selbst betrifft, so bin ich nicht gemeint, sie mit derselben Ausführlichkeit hier zu erläutern, wie vorhin die ächte esoterische Lehre des Pla-

ton: theils weil ſie befriedigendere Erklärer, als jene, bereits gefunden hat, theils weil ich ſie nicht für eine im ſtrengeren Sinne ächt platoniſche erkennen kann, eine vollſtändige Auseinanderſetzung aber ihres Verhältniſſes zu der ächten des Platon nichts geringeres erfodern würde, als eine ausführliche kritiſche Behandlung desjenigen Dialogen, der ihre Quelle iſt. Es genüge daher, hier im Allgemeinen zur Erklärung der vorliegenden Stelle daran zu erinnern, daß jene Stelle des Timäus, mitten in der auf unverhüllt ſinnliche Weiſe vorgeſtellten Erbauung des körperlichen Weltalls durch einen demſelben äußerlich bleibenden Baumeiſter, auch eine Seele für dieſes Gebäude aus den Elementen oder den Materialien von jenem zuſammenmiſchen läßt, deren unkörperlichere Natur im Vergleich gegen jenen Körper nur etwa darin beſteht, daß dieſe ihre Miſchung oder Zuſammenſezzung, welche, (wie im Weſentlichen eben ſo die Zuſammenſetzung des körperlichen Weltalls) nach beſtimmten, bei den Pythagoreern für bedeutſam geltenden und auch in die muſikaliſche Harmonie eingehenden Zahlenverhältniſſen in Form der Conſtruction einer geraden Linie, (in unſerer Stelle, εὐθυωρία genannt) geſchieht, welche Linie ſodann in zwei gleiche getheilt (27 = 1 + 2 + 3 + 4 + 9 + 8, als ſymboliſcher Ausdruck der Verhältniſſe dieſer beiden Theile), und von dieſen beiden Theilen jeder in einen Kreis dergeſtalt umgebogen wird, daß beide Kreiſe zwar concentriſch, aber zwei verſchiedene Flächen bildend gedacht werden, dergeſtalt daß ſie ſich gegenſeitig an zwei verſchiedenen Puncten ihrer Peripherie berühren oder vielmehr durchſchneiden — (welches in unſerer Stelle ſo ausgedrückt iſt: „durch Zertheilung bildend aus einem Kreiſe zwei doppelt verbundene [zuſammengeknüpfte, συνημένους] Kreiſe“ — weiterhin S. 16. Z. 1. iſt in der Ueberſetzung das Wort „den einigen,“ in „den einen“ zu verbeſſern). Da aber durch den Winkel, den die Flächen dieſer beiden Kreiſe zu einander bilden, ſo wie weiterhin durch die Verhältniſſe der kleineren Kreiſe, in die der eine jener

beider größeren Kreise getheilt wird, nichts anderes zunächst sich ausgedrückt zeigt, als die wirklichen oder die angenommenen Massen- und Bewegungverhältnisse der für Momente nicht der Weltseele sondern des Weltkörpers geltenden planetarischen Sphären unter einander und zu der äußersten oder der Fixsternsphäre: so erkennt man leicht diese gesammte Construction der Weltseele, für einen rohen Ueberfluß, in welchem zwar, dem Sinne der esoterischen Lehre des Pl. gemäß, ein Parallelismus des Geistigen und Körperlichen angestrebt, aber, aus Mangel an Gewandtheit der Darstellung und an freier Herrschaft insbesondere über den idealen Theil des Inhalts, statt des Geistigen nur eine abgezogene Formel des Körperlichen gegeben wird. Daher denn auch die Ausleger sowohl des Timäus, als auch die unserer vorliegenden Stelle jederzeit auf den Gedanken gekommen sind, dieser gesammten Construction einen symbolischen Sinn unterzulegen; wogegen sich weiter nichts, als nur dieses einwenden läßt, daß die Darstellung jenes Dialogen, (die überhaupt alles dichterischen Schwunges gänzlich entbehrt, der in allen ächt platonischen Werken so ungesucht und mächtig, wie ein geflügelter Geist aus dem Körper der Darstellung sich emporwindet) keineswegs jenen, in den übrigen Dialogen überall, wo das symbolische Element an die Stelle des dialektischen tritt, so unverkennbar sich ankündigenden mythisch-bildlichen Charakter trägt. Im Sinne des Platon freilich war gewiß alles, was er etwa von dem sinnlichen Universum oder von der Urgeschichte des Menschengeschlechts erzählen mochte, als Symbol und Allegorie gemeint, da er eine strenge Wissenschaft überhaupt nur von den Ideen, nicht aber von jenen Gegenständen für möglich hielt, die Betrachtung dieser aber, insofern sie nicht eben als Poesie in jene eigentlichere Philosophie eintreten bestimmt war, den untergeordneten, mathematischen und empirischen Wissenschaften überließ. Eben jene symbolisch-allegorischen und poetischen Darstellungen aber mochten neben der strengen, oben von uns beschriebenen esoterischen Dialektik

wohl ihren Platz behaupten, und die mündlichen Unterhaltungsstunden des Platon mit seinen Schülern ausfüllen; welche Unterhaltungen dann zur Abfassung des Timäus, des Kritias und der Gesetze Veranlassung geben konnten; über deren Inhalt, wiefern er den Platon oder nicht dem Platon angehört, zu entscheiden, anderen Untersuchungen vorbehalten bleiben muß.

In seiner Widerlegung dieser abentheuerlichen Lehre macht Ar. zuvörderst bemerklich, wie unter dieser, einen Kreis, (oder vielmehr, bei ihrer Verbreitung über das ganze Weltgebäude, eine Kugel) bildenden, und zugleich — (denn auch dieß ergab sich aus der platonischen Darstellung, und war in den Worten des Ar. besonders hervorgehoben) im Kreise sich bewegenden Weltseele nicht eine sinnlich empfindende oder begehrende, sondern offenbar eine solche verstanden werde, wie in der Seele des Menschen, die als bestehend aus Theilen gedacht, der Geist oder das Denkende sei. Er findet daher den Sinn derselben darin bestehend, daß die Thätigkeit des Geistes, also das Denken als solches, als ein Kreisumschwung gedacht werde, in welchem die einzelnen Gedanken als Berührung eines Gegenstandes durch einen Theil der Peripherie gelten. Auf das Verhältniß des Berührenden zu dem berührten Gegenstande läßt sich Ar. nicht ein; zurückgehalten wohl durch das richtige Gefühl, daß bei Ansichten, welche die sinnliche Erfahrung so weit überfliegen, und doch in das Gebiet derselben eingreifen, eine vom Standpuncte dieser Erfahrung aus abgefaßte Widerlegung ungeschickt erscheinen, eine Auseinandersetzung aber ihres Verhältnisses zu dieser Erfahrung zu weit abführen würde. Er beschränkt sich daher auf Nachweisung derjenigen unaustilgbaren Verschiedenheiten des Denkens von der Kreisbewegung, welche den abgezogenen Begriff beider, ohne Rücksicht auf ihr Verhältniß nach außen betreffen, und macht hiebei die vielfachen Ungereimtheiten bemerklich, die auf verschiedene Weise aus der Identificirung beider folgen, je nachdem man die einzelnen Gedanken oder Handlungen der den-

tenden Wesenheit als Berührung durch gewisse Abschnitte der Peripherie, oder als Berührung durch die einzelnen Puncte, oder endlich als Berührung durch das Ganze versteht. — Es liegt aber dieser Widerlegung der Gedanke zum Grunde, daß das Denken, wiefern es als Größe betrachtet werden solle, nicht als eine continuirliche, sondern als eine discrete, (eine Einheit der Reihenfolge nach) zu betrachten sei, der Geist aber als solcher vielmehr als ein Untheilbares, und nur durch seine Thätigkeit in Aeußerlichkeit, und also in Theilbarkeit übergehendes. Hiebei zeigt sich denn die, allerdings nicht bloß die Darstellung des Timäus, sondern die ächte und esoterische Lehre des Platon angehende Differenz des Ar. von ihm, daß dieser Denker nicht, wie sein Vorgänger, Zahlen und ausgedehnte Größen, die untheilbar sind, anerkennt, und darum auch jede auf die Voraussetzung solcher gebaute Darstellung concreter Wesenheiten verwerfen muß. Auf entsprechende Weise nämlich, wie unvergleichbare Zahleinheiten, hatte Platon, (wie wir unter andern aus der aristotel. Schrift von untheilbaren Linien wissen) auch Ideen der Raumdimensionen und räumlicher Figuren angenommen, und indem er dieselben auf die oben von uns aufgezeigte Weise mit den Zahlen als typischen Ausdrücken der abstract-logischen oder metaphysischen Begriffbestimmungen identificirte, mußte er sie folglich auch mit allem dem übrigen, was sonst für Attribut jener Zahlsubstanzen galt, als nur eine verschiedene Seite dieser gemeinschaftlichen Substanz ausdrückend identificiren. In diesem Sinne nun konnte allerdings bei Pl. selbst die Aeußerung vorkommen, daß die Weltseele eine sich selbst bewegende Kreislinie sei: wiewohl dann die Ausführung dieses Satzes ganz in die Ideenlehre hineingezogen, (da ja der Kreis eben nur als Idee, nicht aber als geometrische Figur untheilbar und dem Geistigen gleichartig) — nicht aber, wie im Timäus, einer historisirenden Darstellung des wirklichen Weltgebäudes einverleibt werden mußte. — Da nun Aristoteles, (was wahrscheinlich in der Schrift über Philosophie oder über das

Gute sich weiter auseinandergesetzt fand) die platonische Lehre von den Ideen, wiefern dieselbe auf den Typus jener Zahlen sich gründete, verwarf, und als wesentlichen und wahren Inhalt derselben nur den Gedanken einer Steigerung oder Potenzirung des Seins durch eine Stufenreihe hindurch, welche Stufenreihe er durch den Gegensatz der Begriffe von Dynamis und Entelechie ausdrückte, beibehielt — (welche Befreiung des philosophischen Denkens von jenem unzureichenden und beschränkenden Typus unstreitig als ein wahrer und nothwendiger Fortschritt desselben zu betrachten ist; wenn auch vielleicht Ar. mit jenem Typus zugleich manche ächte und wahre Gedanken des Platon über das Verhältniß der äußerlichen Wirklichkeit zu ihrem Begriffe und ihrer Idee verwerfen mochte): so konnte er allerdings auch die Berechtigung, den Weltgeist oder irgend einen andern Geist durch den Begriff der Kreislinie und ihrer eigenthümlichen Bewegung auszudrücken, nicht anerkennen. Das Wahre und Große aber, welches der platonischen Lehre inwohnte, blieb von dieser Polemik unberührt, welche sich, als wesentlich gerichtet gegen die Mängel, die ihrem Ausdruck anklebten, statt jener selbst nur gegen eine solche verunstaltete Ausgeburt derselben zu kehren veranlaßt fand, in der jener Sinn bereits verloren gegangen war, und die Mißstände seiner Einkleidung desto greller hervortraten.

Was hingegen die Thätigkeit des Geistes selbst betrifft: so erinnert Simplicius ausdrücklich, daß Ar. hierin mit Pl. übereinstimmt, indem er von seinem Erkennen die Stetigkeit ausschließt, welche er vielmehr der räumlichen Ausdehnung vorbehält. Wie nämlich die Ideen selbst, und jene ihren Typus ausmachenden Zahlbegriffe dieß sind eben dadurch, daß sie sich aus dem Ineinanderfließen des Stetigen, welches Pl. das μέγα καὶ μικρὸν nannte, herausreißen, und als bestimmte, von dem Begriffe der Einheit beherrschte Gestalt sich setzen: so auch der sie erkennende und entweder gar nicht aus ihrem Reiche heraustretende, oder die Endlichkeit in dieses Reich

renden Wesenheit als Berührung durch gewisse Abschnitte der Peripherie, oder als Berührung durch die einzelnen Puncte, oder endlich als Berührung durch das Ganze versteht. — Es liegt aber dieser Widerlegung der Gedanke zum Grunde, daß das Denken, wiefern es als Größe betrachtet werden solle, nicht als eine continuirliche, sondern als eine discrete, (eine Einheit der Reihenfolge nach) zu betrachten sei, der Geist aber als solcher vielmehr als ein Untheilbares, und nur durch seine Thätigkeit in Aeußerlichkeit, und also in Theilbarkeit übergehendes. Hiebei zeigt sich denn die, allerdings nicht bloß die Darstellung des Timäus, sondern die ächte und esoterische Lehre des Platon angehende Differenz des Ar. von ihm, daß dieser Denker nicht, wie sein Vorgänger, Zahlen und ausgedehnte Größen, die untheilbar sind, anerkennt, und darum auch jede auf die Voraussetzung solcher gebaute Darstellung concreter Wesenheiten verwerfen muß. Auf entsprechende Weise nämlich, wie unvergleichbare Zahleinheiten, hatte Platon, (wie wir unter andern aus der aristotel. Schrift von untheilbaren Linien wissen) auch Ideen der Raumdimensionen und räumlicher Figuren angenommen, und indem er dieselben auf die oben von uns aufgezeigte Weise mit den Zahlen als typischen Ausdrücken der abstract-logischen oder metaphysischen Begriffbestimmungen identificirte, mußte er sie folglich auch mit allem dem übrigen, was sonst für Attribut jener Zahlsubstanzen galt, als nur eine verschiedene Seite dieser gemeinschaftlichen Substanz ausdrückend identificiren. In diesem Sinne nun konnte allerdings bei Pl. selbst die Aeußerung vorkommen, daß die Weltseele eine sich selbst bewegende Kreislinie sei: wiewohl dann die Ausführung dieses Satzes ganz in die Ideenlehre hineingezogen, (da ja der Kreis eben nur als Idee, nicht aber als geometrische Figur untheilbar und dem Geistigen gleichartig) — nicht aber, wie im Timäus, einer historisirenden Darstellung des wirklichen Weltgebäudes einverleibt werden mußte. — Da nun Aristoteles, (was wahrscheinlich in der Schrift über Philosophie oder über das

Gute sich weiter auseinandergesetzt fand) die platonische Lehre von den Ideen, wiefern dieselbe auf den Typus jener Zahlen sich gründete, verwarf, und als wesentlichen und wahren Inhalt derselben nur den Gedanken einer Steigerung oder Potenzirung des Seins durch eine Stufenreihe hindurch, welche Stufenreihe er durch den Gegensatz der Begriffe von Dynamis und Entelechie ausdrückte, beibehielt — (welche Befreiung des philosophischen Denkens von jenem unzureichenden und beschränkenden Typus unstreitig als ein wahrer und nothwendiger Fortschritt desselben zu betrachten ist; wenn auch vielleicht Ar. mit jenem Typus zugleich manche ächte und wahre Gedanken des Platon über das Verhältniß der äußerlichen Wirklichkeit zu ihrem Begriffe und ihrer Idee verwerfen mochte): so konnte er allerdings auch die Berechtigung, den Weltgeist oder irgend einen andern Geist durch den Begriff der Kreislinie und ihrer eigenthümlichen Bewegung auszudrücken, nicht anerkennen. Das Wahre und Große aber, welches der platonischen Lehre inwohnte, blieb von dieser Polemik unberührt, welche sich, als wesentlich gerichtet gegen die Mängel, die ihrem Ausdruck anklebten, statt jener selbst nur gegen eine solche verunstaltete Ausgeburt derselben zu kehren veranlaßt fand, in der jener Sinn bereits verloren gegangen war, und die Mißstände seiner Einkleidung desto greller hervortraten.

Was hingegen die Thätigkeit des Geistes selbst betrifft: so erinnert Simplicius ausdrücklich, daß Ar. hierin mit Pl. übereinstimmt, indem er von seinem Erkennen die Stetigkeit ausschließt, welche er vielmehr der räumlichen Ausdehnung vorbehält. Wie nämlich die Ideen selbst, und jene ihren Typus ausmachenden Zahlbegriffe dieß sind eben dadurch, daß sie sich aus dem Ineinanderfließen des Stetigen, welches Pl. das μέγα καὶ μικρὸν nannte, herausreißen, und als bestimmte, von dem Begriffe der Einheit beherrschte Gestalt sich setzen: so auch der sie erkennende und entweder gar nicht aus ihrem Reiche heraustretende, oder die Endlichkeit in dieses Reich

zurückführende Geiſt, der eben durch dieſes Aufgehobenſein der Stetigkeit in ihm ſich als das aus dem allgemeinen Fluſſe aller Dinge in der außerirdiſchen Endlichkeit Emportauchende und dieſen Fluß zum Stehen bringende erweiſt. — Wir heben dieſe Betrachtung darum ſo ſcharf hervor, weil ſie zu denjenigen gehört, in welchen der tiefſte und innerſte Grund der eigenthümlichen philoſophiſchen Richtung des Ariſtoteles vor jener des Platon am hellſten in das Licht tritt; welcher alſo, wie man ſieht, nicht in dem Begriffe beider Denker von dem Geiſte zu ſuchen iſt; ſondern in dem Begriffe von der dieſem gegenüberſtehenden Negativität, nämlich jener Stetigkeit, welche das Weſen der Körperlichkeit und ihrer Bewegung und Geſtaltung ausmacht: welche Negativität Platon zwar eben als Nichtige und nur durch ihre Beziehung auf die ideale Bejahung zum wahren Sein gelangende, Ariſtoteles hingegen als den an und für ſich ſeienden Gegenſatz zur Einheit, welche in dieſem Gegenſatze und durch ihn erſt zum Sein und zur Wahrheit kommt, betrachtete. — Darum nun gewinnt auch die Darlegung des Unterſchiedes der Thätigkeit des Geiſtes von derjenigen Geſtalt und Bewegung des Stetigen, welche für die vollkommenſten und für den Inbegriff der übrigen galten, für den Standpunct des Ar. ein Intereſſe, welches ſeine ausführliche Darlegung an der uns vorliegenden Stelle erklärt und rechtfertigt. Es hat dieſelbe die Beſtimmung, die Eigenſchaften des Kreiſes als eines ſeinem Begriffe nach der Ausdehnung oder Räumlichkeit angehörenden Dinges dergeſtalt vor Augen zu bringen, daß über ſeine Unangemeſſenheit zur Natur des Geiſtes kein Zweifel bleiben kann. Dieß geſchieht erſt im Allgemeinen, und dann durch beſondere Aufzeigung der Art und Weiſe oder der Form ſowohl der praktiſchen, als auch der theoretiſchen Thätigkeit des Geiſtes, als welche ſtets zwar eine begrenzte, nie aber, wie der Kreisumſchwung, in ihren Anfang zurückkehrende ſei. Bei der praktiſchen Thätigkeit nämlich beſtehe die Begrenzung in dem als Zweck vorliegenden oder angeſtrebten Objecte; die

theoretiſche aber habe gleiche Begrenzung mit ihrem Inhalte, (den λόγοις, d. h. den ſich auseinanderlegenden Begriffen, den „begriffmäßigen Erklärungen“) welcher Inhalt nach der Anſicht des Ar. wiederum in ἀπόδειξις und ὅρος zerfällt, von welchen beiden Gattungen der Erkenntnißmethode wir oben bemerkten, daß Ar. nur in dem vollſtändigen Beſitze der erſteren war, in Bezug auf die letztere aber noch im Suchen begriffen; wiewohl er genug von ihr wußte, um ſagen zu können, daß ſie auf andere Weiſe, als der Kreisumſchwung, eine Begrenzung in ſich trage. — Daß Ar. das Denken mehr einer Ruhe, oder vielmehr, (da Ruhe eigentlich nur dem, was auch ſich bewegen kann, zugeſchrieben wird) einem Stillſtehen über ſeinem Gegenſtande, (ἐπίστασις — mit etymologiſirender Anſpielung auf ἐπίστασθαι) ähnlich findet, iſt eben eine Folge davon, daß er den Geiſt im ausdrücklichen Gegenſatze zur Körperlichkeit betrachtet.

Indem Ar. ſchließlich auf die Frage über das Verhältniß der Seele zum Körper, wie es ſich jener Anſicht zu Folge geſtalten ſoll, übergeht, beſeitigt er zuvörderſt den Gedanken, als ſei dieſe Verknüpfung als ein Gutes und ein Zweck zu betrachten, durch die eigene Lehre des Platon, daß für den Geiſt es ein wünſchenswertherer Zuſtand ſei, ohne den Körper, als mit dem Körper zu ſein. Es bezieht ſich aber dieſe Erwähnung des Zweckbegriffes unſtreitig auf die in dem Timäus die Erzählung von der Weltbildung unaufhörlich und auf eine hin und wieder faſt an das Abgeſchmackte anſtreifende Weiſe begleitende Bemerkung, wie der Weltbildner alles dieß ſo geordnet habe, damit alles ſich aufs Beſte verhalte. Auch von dem Kreisumſchwunge der Seele, ſo wie des mit jener verbundenen Weltkörpers, fodert er die Aufzeigung eines Endzwecks, da er von jenem Umſchwunge, daß er nicht mit Nothwendigkeit in dem Begriffe der Seele enthalten ſei, als bereits ausgemacht annimmt. — Indeſſen die Unterſuchung über dieſe Frage nach der Zweckbeziehung wird, als nicht in dieſe phyſikaliſche, ſondern vielmehr in eine ethiſche Abhand-

lung gehörig, hier zur Seite gestellt — (dafern anders nicht, wie Philoponus und nach dem Berichte des Simplicius auch frühere Erklärer meinten, die Worte ἡ τοιαύτη σκέψις ἑτέρων λόγων οἰκειοτέρα, auf die Lehre von der Bewegung des Weltgebäudes zu beziehen sind); und statt derselben am Schlusse dieses Capitels die andere Seite dieser Betrachtung hervorgekehrt, nämlich die der Nothwendigkeit. Gesetzt nämlich auch, (was Ar. gewiß nicht zu läugnen gemeint ist) daß die wirkliche Gegenwart der Seele in dem Körper als Werk einer nach Zwecken wirkenden Freiheit zu betrachten sei, so wird diese Freiheit doch nicht jede beliebige Wesenheit, um ihre Absichten darin zu verwirklichen, wählen und gebrauchen können, sondern diese Wesenheit, d. h. der Körper, wird bereits eine gewisse Natur und Beschaffenheit haben müssen, um fähig zu sein, als Mittel in jene Zweckbeziehung einzugehen. Die Foderung nun, auf die Erkenntniß der Körperlichkeit als der der geistigen Zweckbeziehung von Ewigkeit her zum Grunde liegenden Bedingung und Nothwendigkeit wissenschaftlich einzugehen, und nicht, den pythagorischen Fabeln gleich, die, nur in ihrem abstracten Begriffe, noch nicht aber in ihrer Wirklichkeit, d. h. als Entelechie erkannte Seele die ganze Reihe nicht bloß aller wirklichen, sondern auch aller nur möglichen, oder vielmehr bei dieser unwirklichen Möglichkeit unmöglichen Körper durchwandern zu lassen, bezeichnet den eigenthümlichen Standpunct des Aristoteles: welcher Denker zuerst die Foderung des Sokrates in Platons Phädon, die Dinge unter der Gestalt, den der νοῦς und die Zweckbeziehung ihnen giebt, zu erkennen, dadurch zugleich modificirte und ergänzte, daß er in dem Begriffe der Körperlichkeit jenes Moment der Nothwendigkeit oder der Bedingung erkennen ließ, welches der Zweckbeziehung nicht zwar als ein Aeußerliches und Feindliches gegenübersteht, wohl aber in sie eingeht, und erst durch sein Eingehen den Zweckbegriff zu dem macht, was er an und für sich, oder unter der Gestalt der Ewigkeit betrachtet, ist. — Zugleich aber ist hiedurch auch

die Bestimmung der gegenwärtigen Abhandlung, und ihr Verhältniß als physikalische und theoretische zu den ethischen und der praktischen Philosophie angehörigen, beiläufig bezeichnet.

Capitel 4.

Es folgt die berühmte Definition von der Seele, daß sie ein aus der Zusammensetzung des Körpers auf ähnliche Weise, wie die Harmonie aus der Zusammensetzung des musikalischen Instruments Entsprungenes sei. Diese Ansicht, die nicht sowohl der Lehrsatz eines einzelnen Philosophen, als, wie es in Platons Phädon ausdrücklich heißt, die Ansicht sehr vieler Menschen war, soll Ar. auch außer dem gegenwärtigen Werke in einem Gespräche, Eudemus überschrieben, bekämpft haben: sie ist aber nicht unter denen, die im zweiten Capitel ausdrücklich aufgeführt wurden; außer insofern sie etwa mit jener, welche die Seele aus den Elementen bestehen läßt, für gleichbedeutend gelten kann. Allerdings nämlich ist die Mischung und Zusammensetzung, aus welcher Jene die Harmonie hervorgehen ließen, eine elementarische, wie dieß insbesondere die Erwähnung des Warm und Kalt, und des Trocken und Naß bei Platon (pag. 86.) beweist; und die Definition gehört in dieser Hinsicht der physikalischen Schule an, welche nur die elementarischen Naturen für Substanzen, alle Formbestimmungen aber, und also auch Geist und Seele, für Accidenzen, entstehend durch Mischung und Zusammenfügung, gelten ließen. Der Kampf des Platon und des Aristoteles gegen sie ist somit als ein Act jenes großen Kampfes zu betrachten, durch welchen den Formbestimmungen und individualisirten Begriffen überhaupt, im Gegensatze des Stoffes und der bloßen Allgemeinheit, die Würde der Substantialität oder des An und Fürsichseins errungen ward. Bei Pl. knüpfte sich diese Polemik bekanntlich an das Interesse der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, und die sie enthal-

tende Stelle des Phädon ist nichts anderes als die weitere Ausführung des (— ohne Zweifel schon früher, wie sowohl das Verhältniß dieser Stellen als auch der Styl und die Tendenz der beiden Werke schließen läßt —) im zehnten Buche der Republik aufgestellten Begriffes einer Wesenheit, welche darum, weil sie das Gegentheil ihrer Naturanlage und ihrer Bestimmung, d. h. ihren Verderb, in sich erdulde ohne unterzugehen, nothwendig eine in ihrer Einzelheit und Untheilbarkeit ewige sein müsse. Mit diesem Begriffe war der entscheidende Schritt gethan, das Einzelne oder die Idee, der stoffartigen Allgemeinheit gegenüber, als das wahrhaft Seiende und Substantielle zu erfassen; eine Tendenz, die den Pl. als ihren Erfinder oder ersten Repräsentanten so weit führte, den Stoff oder das Reich der körperlichen Allgemeinheit zum nichtigen Scheine schwinden zu lassen. Für diesen konnte eben darum die weitere Frage nach jener körperlichen Zusammensetzung, welche, wenn nicht als der allein ihre Wahrheit ausmachende Begriff, so doch vielleicht als nothwendige und unumgängliche Bedingung ihres Seins oder ihrer Thätigkeit der Seele zum Grunde liegt, kein weiteres Interesse haben: wohl aber ertheilt ihr ein solches Aristoteles, dessen Polemik darum auch einen andern Charakter trägt, als jene platonische. Im Allgemeinen zwar ist sie kürzer und oberflächlicher als diese: weil es weniger mehr darauf ankam, den einfachen Begriff der Substantialität des Seelenwesens gegen das ihm Gegenüberstehende zu vertheidigen, als das Verhältniß beider aufzuzeigen; was das Geschäft der ganzen vorliegenden Abhandlung ist. Im Besondern und Einzelnen aber wird auch hier in dieser Widerlegung selbst auf die körperliche Mischung als keineswegs fern oder abgetrennt von der Seelensubstanz, sondern diese zwar nicht ausmachend, aber doch bedingend und in sie eingehend, aufmerksam gemacht. Außerdem, daß gleich zu Anfange die bewegende Thätigkeit der Seele erwähnt wird, welche eben das Rückwirken dieser Substanz auf die ihr zum Grunde liegende Körperlichkeit ist: so wird weiterhin ein

doppelter Begriff von der körperlichen Harmonie als solcher aufgestellt, und über das Verhältniß wenigstens des einen zu der Seele, eine weitere Nachforschung gefodert. Im eigentlichsten Verstande, (κυριώτατα) sagt Ar. — (was auffallen kann) sei eine Harmonie eine solche räumliche Zusammenfügung von Körpern, diese bloß als ausgedehnte Größen, und nicht nach ihren Qualitäten und Eigenschaften betrachtet, welche jedes Hinzutreten anderer Körper ausschließe. Hiedurch nämlich wird das reine Insichsein oder die vollkommenste Abgeschlossenheit des Körperlichen bezeichnet; während die zweite Art der Harmonie, (die wir wohl eher so nennen würden), der Begriff und das Verhältniß einer qualitativen Mischung (λόγος τῶν μεμιγμένων), eben schon das Hinausgehen der Körperlichkeit über sich selbst, und gleichsam ihr Anstreben zu einer seelischen Substanz bezeichnet, und ohne diese Zweckbeziehung nicht wahrhaft begriffen werden kann. Man erkennt in dieser Entgegensetzung deutlich das Streben der aristotelischen Naturwissenschaft nach mechanischer Geschlossenheit, um sich gleichsam als etwas für sich seiendes gegen den Geist zu fixiren; welches Streben jedoch Ar. selbst nicht zum Vorherrschen kommen ließ, sondern vielmehr auch innerhalb der Natur allenthalben Zweckbeziehung und qualitative Formbestimmung aufsuchte. Wie aber diese letztere Tendenz unvermerkt stets auf die Betrachtung des Geistes und der Seele hinüberführt, zeigt sich auch hier, wo sich der Verhältnißbegriff qualitativer Mischung zwar als etwas wesentlich anderes, als der Seelenbegriff, weil mehrfaches und haltloses, aber doch zugleich als etwas schwer von diesem trennbares ergiebt; so daß sich diese Betrachtung fast mit dem Gegentheile dessen, was sie beabsichtigte, schließt; nämlich mit der Wahrnehmung einer unzertrennlichen Verbindung zwischen dem Begriffe der Körpertheile als wesentlicher Verhältnisse einer Mischung körperlicher Stoffe einerseits und dem Seelenbegriffe andererseits, und mit der Foderung, diesen Zusammenhang oder diese wenigstens scheinbare Einheit zu erklären. — Die Erwähnung des

beider größeren Kreise getheilt wird, nichts anderes zunächst sich ausgedrückt zeigt, als die wirklichen oder die angenommenen Massen- und Bewegungverhältnisse der für Momente nicht der Weltseele sondern des Weltkörpers geltenden planetarischen Sphären unter einander und zu der äußersten oder der Fixsternsphäre: so erkennt man leicht diese gesammte Construction der Weltseele, für einen rohen Ueberfluß, in welchem zwar, dem Sinne der esoterischen Lehre des Pl. gemäß, ein Parallelismus des Geistigen und Körperlichen angestrebt, aber, aus Mangel an Gewandtheit der Darstellung und an freier Herrschaft insbesondere über den idealen Theil des Inhalts, statt des Geistigen nur eine abgezogene Formel des Körperlichen gegeben wird. Daher denn auch die Ausleger sowohl des Timäus, als auch die unserer vorliegenden Stelle jederzeit auf den Gedanken gekommen sind, dieser gesammten Construction einen symbolischen Sinn unterzulegen; wogegen sich weiter nichts, als nur dieses einwenden läßt, daß die Darstellung jenes Dialogen, (die überhaupt alles dichterischen Schwunges gänzlich entbehrt, der in allen ächt platonischen Werken so ungesucht und mächtig, wie ein geflügelter Geist aus dem Körper der Darstellung sich emporwindet) keineswegs jenen, in den übrigen Dialogen überall, wo das symbolische Element an die Stelle des dialektischen tritt, so unverkennbar sich ankündigenden mythisch-bildlichen Charakter trägt. Im Sinne des Platon freilich war gewiß alles, was er etwa von dem sinnlichen Universum oder von der Urgeschichte des Menschengeschlechts erzählen mochte, als Symbol und Allegorie gemeint, da er eine strenge Wissenschaft überhaupt nur von den Ideen, nicht aber von jenen Gegenständen für möglich hielt, die Betrachtung dieser aber, insofern sie nicht eben als Poesie in jene eigentlichere Philosophie eintreten bestimmt war, den untergeordneten, mathematischen und empirischen Wissenschaften überließ. Eben jene symbolisch-allegorischen und poetischen Darstellungen aber mochten neben der strengen, oben von uns beschriebenen esoterischen Dialektik

wohl ihren Platz behaupten, und die mündlichen Unterhaltungsstunden des Platon mit seinen Schülern ausfüllen; welche Unterhaltungen dann zur Abfassung des Timäus, des Kritias und der Gesetze Veranlassung geben konnten; über deren Inhalt, wiefern er den Platon oder nicht dem Platon angehört, zu entscheiden, anderen Untersuchungen vorbehalten bleiben muß.

In seiner Widerlegung dieser abentheuerlichen Lehre macht Ar. zuvörderst bemerklich, wie unter dieser, einen Kreis, (oder vielmehr, bei ihrer Verbreitung über das ganze Weltgebäude, eine Kugel) bildenden, und zugleich — (denn auch dieß ergab sich aus der platonischen Darstellung, und war in den Worten des Ar. besonders hervorgehoben) im Kreise sich bewegenden Weltseele nicht eine sinnlich empfindende oder begehrende, sondern offenbar eine solche verstanden werde, wie in der Seele des Menschen, die als bestehend aus Theilen gedacht, der Geist oder das Denkende sei. Er findet daher den Sinn derselben darin bestehend, daß die Thätigkeit des Geistes, also das Denken als solches, als ein Kreisumschwung gedacht werde, in welchem die einzelnen Gedanken als Berührung eines Gegenstandes durch einen Theil der Peripherie gelten. Auf das Verhältniß des Berührenden zu dem berührten Gegenstande läßt sich Ar. nicht ein; zurückgehalten wohl durch das richtige Gefühl, daß bei Ansichten, welche die sinnliche Erfahrung so weit überfliegen, und doch in das Gebiet derselben eingreifen, eine vom Standpuncte dieser Erfahrung aus abgefaßte Widerlegung ungeschickt erscheinen, eine Auseinandersetzung aber ihres Verhältnisses zu dieser Erfahrung zu weit abführen würde. Er beschränkt sich daher auf Nachweisung derjenigen unaustilgbaren Verschiedenheiten des Denkens von der Kreisbewegung, welche den abgezogenen Begriff beider, ohne Rücksicht auf ihr Verhältniß nach außen betreffen, und macht hiebei die vielfachen Ungereimtheiten bemerklich, die auf verschiedene Weise aus der Identificirung beider folgen, je nachdem man die einzelnen Gedanken oder Handlungen der den-

lenden Wesenheit als Berührung durch gewisse Abschnitte der Peripherie, oder als Berührung durch die einzelnen Puncte, oder endlich als Berührung durch das Ganze versteht. — Es liegt aber dieser Widerlegung der Gedanke zum Grunde, daß das Denken, wiefern es als Größe betrachtet werden solle, nicht als eine continuirliche, sondern als eine discrete, (eine Einheit der Reihenfolge nach) zu betrachten sei, der Geist aber als solcher vielmehr als ein Untheilbares, und nur durch seine Thätigkeit in Aeußerlichkeit, und also in Theilbarkeit übergehendes. Hiebei zeigt sich denn die, allerdings nicht bloß die Darstellung des Timäus, sondern die ächte und esoterische Lehre des Platon angehende Differenz des Ar. von ihm, daß dieser Denker nicht, wie sein Vorgänger, Zahlen und ausgedehnte Größen, die untheilbar sind, anerkennt, und darum auch jede auf die Voraussetzung solcher gebaute Darstellung concreter Wesenheiten verwerfen muß. Auf entsprechende Weise nämlich, wie unvergleichbare Zahleinheiten, hatte Platon, (wie wir unter andern aus der aristotel. Schrift von untheilbaren Linien wissen) auch Ideen der Raumdimensionen und räumlicher Figuren angenommen, und indem er dieselben auf die oben von uns aufgezeigte Weise mit den Zahlen als typischen Ausdrücken der abstract-logischen oder metaphysischen Begriffbestimmungen identificirte, mußte er sie folglich auch mit allem dem übrigen, was sonst für Attribut jener Zahlsubstanzen galt, als nur eine verschiedene Seite dieser gemeinschaftlichen Substanz ausdrückend identificiren. In diesem Sinne nun konnte allerdings bei Pl. selbst die Aeußerung vorkommen, daß die Weltseele eine sich selbst bewegende Kreislinie sei: wiewohl dann die Ausführung dieses Satzes ganz in die Ideenlehre hineingezogen, (da ja der Kreis eben nur als Idee, nicht aber als geometrische Figur untheilbar und dem Geistigen gleichartig) — nicht aber, wie im Timäus, einer historisirenden Darstellung des wirklichen Weltgebäudes einverleibt werden mußte. — Da nun Aristoteles, (was wahrscheinlich in der Schrift über Philosophie oder über das

Gute sich weiter auseinandergesetzt fand) die platonische Lehre von den Ideen, wiefern dieselbe auf den Typus jener Zahlen sich gründete, verwarf, und als wesentlichen und wahren Inhalt derselben nur den Gedanken einer Steigerung oder Potenzirung des Seins durch eine Stufenreihe hindurch, welche Stufenreihe er durch den Gegensatz der Begriffe von Dynamis und Entelechie ausdrückte, beibehielt — (welche Befreiung des philosophischen Denkens von jenem unzureichenden und beschränkenden Typus unstreitig als ein wahrer und nothwendiger Fortschritt desselben zu betrachten ist; wenn auch vielleicht Ar. mit jenem Typus zugleich manche ächte und wahre Gedanken des Platon über das Verhältniß der äußerlichen Wirklichkeit zu ihrem Begriffe und ihrer Idee verwerfen mochte): so konnte er allerdings auch die Berechtigung, den Weltgeist oder irgend einen andern Geist durch den Begriff der Kreislinie und ihrer eigenthümlichen Bewegung auszudrücken, nicht anerkennen. Das Wahre und Große aber, welches der platonischen Lehre inwohnte, blieb von dieser Polemik unberührt, welche sich, als wesentlich gerichtet gegen die Mängel, die ihrem Ausdruck anklebten, statt jener selbst nur gegen eine solche verunstaltete Ausgeburt derselben zu kehren veranlaßt fand, in der jener Sinn bereits verloren gegangen war, und die Mißstände seiner Einkleidung desto greller hervortraten.

Was hingegen die Thätigkeit des Geistes selbst betrifft: so erinnert Simplicius ausdrücklich, daß Ar. hierin mit Pl. übereinstimmt, indem er von seinem Erkennen die Stetigkeit ausschließt, welche er vielmehr der räumlichen Ausdehnung vorbehält. Wie nämlich die Ideen selbst, und jene ihren Typus ausmachenden Zahlbegriffe dieß sind eben dadurch, daß sie sich aus dem Ineinanderfließen des Stetigen, welches Pl. das μέγα καὶ μικρόν nannte, herausreißen, und als bestimmte, von dem Begriffe der Einheit beherrschte Gestalt sich setzen: so auch der sie erkennende und entweder gar nicht aus ihrem Reiche heraustretende, oder die Endlichkeit in dieses Reich

zurückführende Geiſt, der eben durch dieſes Aufgehobenſein der Stetigkeit in ihm ſich als das aus dem allgemeinen Fluſſe aller Dinge in der außeridealen Endlichkeit Emportauchende und dieſen Fluß zum Stehen bringende erweiſt. — Wir heben dieſe Betrachtung darum ſo ſcharf hervor, weil ſie zu denjenigen gehört, in welchen der tiefſte und innerſte Grund der eigenthümlichen philoſophiſchen Richtung des Ariſtoteles vor jener des Platon am hellſten in das Licht tritt; welcher alſo, wie man ſieht, nicht in dem Begriffe beider Denker von dem Geiſte zu ſuchen iſt; ſondern in dem Begriffe von der dieſem gegenüberſtehenden Negativität, nämlich jener Stetigkeit, welche das Weſen der Körperlichkeit und ihrer Bewegung und Geſtaltung ausmacht: welche Negativität Platon zwar eben als Nichtige und nur durch ihre Beziehung auf die ideale Bejahung zum wahren Sein gelangende, Ariſtoteles hingegen als den an und für ſich ſeienden Gegenſatz zur Einheit, welche in dieſem Gegenſatze und durch ihn erſt zum Sein und zur Wahrheit kommt, betrachtete. — Darum nun gewinnt auch die Darlegung des Unterſchiedes der Thätigkeit des Geiſtes von derjenigen Geſtalt und Bewegung des Stetigen, welche für die vollkommenſten und für den Inbegriff der übrigen galten, für den Standpunct des Ar. ein Intereſſe, welches ſeine ausführliche Darlegung an der uns vorliegenden Stelle erklärt und rechtfertigt. Es hat dieſelbe die Beſtimmung, die Eigenſchaften des Kreiſes als eines ſeinem Begriffe nach der Ausdehnung oder Räumlichkeit angehörenden Dinges dergeſtalt vor Augen zu bringen, daß über ſeine Unangemeſſenheit zur Natur des Geiſtes kein Zweifel bleiben kann. Dieß geſchieht erſt im Allgemeinen, und dann durch beſondere Aufzeigung der Art und Weiſe oder der Form ſowohl der praktiſchen, als auch der theoretiſchen Thätigkeit des Geiſtes, als welche ſtets zwar eine begrenzte, nie aber, wie der Kreisumſchwung, in ihren Anfang zurückkehrende ſei. Bei der praktiſchen Thätigkeit nämlich beſtehe die Begrenzung in dem als Zweck vorliegenden oder angeſtrebten Objecte; die

theoretiſche aber habe gleiche Begrenzung mit ihrem Inhalte, (den λόγοις, d. h. den ſich auseinanderlegenden Begriffen, den „begriffmäßigen Erklärungen“) welcher Inhalt nach der Anſicht des Ar. wiederum in ἀπόδειξις und ὅρος zerfällt, von welchen beiden Gattungen der Erkenntnißmethode wir oben bemerkten, daß Ar. nur in dem vollſtändigen Beſitze der erſteren war, in Bezug auf die letztere aber noch im Suchen begriffen; wiewohl er genug von ihr wußte, um ſagen zu können, daß ſie auf andere Weiſe, als der Kreisumſchwung, eine Begrenzung in ſich trage. — Daß Ar. das Denken mehr einer Ruhe, oder vielmehr, (da Ruhe eigentlich nur dem, was auch ſich bewegen kann, zugeſchrieben wird) einem Stillſtehen über ſeinem Gegenſtande, (ἐπίστασις — mit etymologiſirender Anſpielung auf ἐπίστασθαι) ähnlich findet, iſt eben eine Folge davon, daß er den Geiſt im ausdrücklichen Gegenſatze zur Körperlichkeit betrachtet.

Indem Ar. ſchließlich auf die Frage über das Verhältniß der Seele zum Körper, wie es ſich jener Anſicht zu Folge geſtalten ſoll, übergeht, beſeitigt er zuvörderſt den Gedanken, als ſei dieſe Verknüpfung als ein Gutes und ein Zweck zu betrachten, durch die eigene Lehre des Platon, daß für den Geiſt es ein wünſchenswertherer Zuſtand ſei, ohne den Körper, als mit dem Körper zu ſein. Es bezieht ſich aber dieſe Erwähnung des Zweckbegriffes unſtreitig auf die in dem Timäus die Erzählung von der Weltbildung unaufhörlich und auf eine hin und wieder faſt an das Abgeſchmackte anſtreifende Weiſe begleitende Bemerkung, wie der Weltbildner alles dieß ſo geordnet habe, damit alles ſich aufs Beſte verhalte. Auch von dem Kreisumſchwunge der Seele, ſo wie des mit jener verbundenen Weltkörpers, fodert er die Aufzeigung eines Endzwecks, da er von jenem Umſchwunge, daß er nicht mit Nothwendigkeit in dem Begriffe der Seele enthalten ſei, als bereits ausgemacht annimmt. — Indeſſen die Unterſuchung über dieſe Frage nach der Zweckbeziehung wird, als nicht in dieſe phyſikaliſche, ſondern vielmehr in eine ethiſche Abhand-

lung gehörig, hier zur Seite gestellt — (dafern anders nicht, wie Philoponus und nach dem Berichte des Simplicius auch frühere Erklärer meinten, die Worte ἡ τοιαύτη σκέψις ἑτέρων λόγων οἰκειοτέρα, auf die Lehre von der Bewegung des Weltgebäudes zu beziehen sind); und statt derselben am Schlusse dieses Capitels die andere Seite dieser Betrachtung hervorgekehrt, nämlich die der Nothwendigkeit. Gesetzt nämlich auch, (was Ar. gewiß nicht zu läugnen gemeint ist) daß die wirkliche Gegenwart der Seele in dem Körper als Werk einer nach Zwecken wirkenden Freiheit zu betrachten sei, so wird diese Freiheit doch nicht jede beliebige Wesenheit, um ihre Absichten darin zu verwirklichen, wählen und gebrauchen können, sondern diese Wesenheit, d. h. der Körper, wird bereits eine gewisse Natur und Beschaffenheit haben müssen, um fähig zu sein, als Mittel in jene Zweckbeziehung einzugehen. Die Foderung nun, auf die Erkenntniß der Körperlichkeit als der der geistigen Zweckbeziehung von Ewigkeit her zum Grunde liegenden Bedingung und Nothwendigkeit wissenschaftlich einzugehen, und nicht, den pythagorischen Fabeln gleich, die, nur in ihrem abstracten Begriffe, noch nicht aber in ihrer Wirklichkeit, d. h. als Entelechie erkannte Seele die ganze Reihe nicht bloß aller wirklichen, sondern auch aller nur möglichen, oder vielmehr bei dieser unwirklichen Möglichkeit unmöglichen Körper durchwandern zu lassen, bezeichnet den eigenthümlichen Standpunct des Aristoteles: welcher Denker zuerst die Foderung des Sokrates in Platons Phädon, die Dinge unter der Gestalt, den der νοῦς und die Zweckbeziehung ihnen giebt, zu erkennen, dadurch zugleich modificirte und ergänzte, daß er in dem Begriffe der Körperlichkeit jenes Moment der Nothwendigkeit oder der Bedingung erkennen ließ, welches der Zweckbeziehung nicht zwar als ein Aeußerliches und Feindliches gegenübersteht, wohl aber in sie eingeht, und erst durch sein Eingehen den Zweckbegriff zu dem macht, was er an und für sich, oder unter der Gestalt der Ewigkeit betrachtet, ist. — Zugleich aber ist hiedurch auch

die Bestimmung der gegenwärtigen Abhandlung, und ihr Verhältniß als physikalische und theoretische zu den ethischen und der praktischen Philosophie angehörigen, beiläufig bezeichnet.

Capitel 4.

Es folgt die berühmte Definition von der Seele, daß sie ein aus der Zusammensetzung des Körpers auf ähnliche Weise, wie die Harmonie aus der Zusammensetzung des musikalischen Instruments Entsprungenes sei. Diese Ansicht, die nicht sowohl der Lehrsatz eines einzelnen Philosophen, als, wie es in Platons Phädon ausdrücklich heißt, die Ansicht sehr vieler Menschen war, soll Ar. auch außer dem gegenwärtigen Werke in einem Gespräche, Eudemus überschrieben, bekämpft haben: sie ist aber nicht unter denen, die im zweiten Capitel ausdrücklich aufgeführt wurden; außer insofern sie etwa mit jener, welche die Seele aus den Elementen bestehen läßt, für gleichbedeutend gelten kann. Allerdings nämlich ist die Mischung und Zusammensetzung, aus welcher Jene die Harmonie hervorgehen ließen, eine elementarische, wie dieß insbesondere die Erwähnung des Warm und Kalt, und des Trocken und Naß bei Platon (pag. 86.) beweist; und die Definition gehört in dieser Hinsicht der physikalischen Schule an, welche nur die elementarischen Naturen für Substanzen, alle Formbestimmungen aber, und also auch Geist und Seele, für Accidenzen, entstehend durch Mischung und Zusammenfügung, gelten ließen. Der Kampf des Platon und des Aristoteles gegen sie ist somit als ein Act jenes großen Kampfes zu betrachten, durch welchen den Formbestimmungen und individualisirten Begriffen überhaupt, im Gegensatze des Stoffes und der bloßen Allgemeinheit, die Würde der Substantialität oder des An und Fürsichseins errungen ward. Bei Pl. knüpfte sich diese Polemik bekanntlich an das Interesse der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, und die sie enthal-

tende Stelle des Phädon ist nichts anderes als die weitere Ausführung des (— ohne Zweifel schon früher, wie sowohl das Verhältniß dieser Stellen als auch der Styl und die Tendenz der beiden Werke schließen läßt —) im zehnten Buche der Republik aufgestellten Begriffes einer Wesenheit, welche darum, weil sie das Gegentheil ihrer Naturanlage und ihrer Bestimmung, d. h. ihren Verderb, in sich erdulde ohne unterzugehen, nothwendig eine in ihrer Einzelheit und Untheilbarkeit ewige sein müsse. Mit diesem Begriffe war der entscheidende Schritt gethan, das Einzelne oder die Idee, der stoffartigen Allgemeinheit gegenüber, als das wahrhaft Seiende und Substantielle zu erfassen; eine Tendenz, die den Pl. als ihren Erfinder oder ersten Repräsentanten so weit führte, den Stoff oder das Reich der körperlichen Allgemeinheit zum nichtigen Scheine schwinden zu lassen. Für diesen konnte eben darum die weitere Frage nach jener körperlichen Zusammensetzung, welche, wenn nicht als der allein ihre Wahrheit ausmachende Begriff, so doch vielleicht als nothwendige und unumgängliche Bedingung ihres Seins oder ihrer Thätigkeit der Seele zum Grunde liegt, kein weiteres Interesse haben: wohl aber ertheilt ihr ein solches Aristoteles, dessen Polemik darum auch einen andern Charakter trägt, als jene platonische. Im Allgemeinen zwar ist sie kürzer und oberflächlicher als diese: weil es weniger mehr darauf ankam, den einfachen Begriff der Substantialität des Seelenwesens gegen das ihm Gegenüberstehende zu vertheidigen, als das Verhältniß beider aufzuzeigen; was das Geschäft der ganzen vorliegenden Abhandlung ist. Im Besondern und Einzelnen aber wird auch hier in dieser Widerlegung selbst auf die körperliche Mischung als keineswegs fern oder abgetrennt von der Seelensubstanz, sondern diese zwar nicht ausmachend, aber doch bedingend und in sie eingehend, aufmerksam gemacht. Außerdem, daß gleich zu Anfange die bewegende Thätigkeit der Seele erwähnt wird, welche eben das Rückwirken dieser Substanz auf die ihr zum Grunde liegende Körperlichkeit ist: so wird weiterhin ein

doppelter Begriff von der körperlichen Harmonie als solcher aufgestellt, und über das Verhältniß wenigstens des einen zu der Seele, eine weitere Nachforschung gefodert. Im eigentlichsten Verstande, (κυριώτατα) sagt Ar. — (was auffallen kann) sei eine Harmonie eine solche räumliche Zusammenfügung von Körpern, diese bloß als ausgedehnte Größen, und nicht nach ihren Qualitäten und Eigenschaften betrachtet, welche jedes Hinzutreten anderer Körper ausschließe. Hiedurch nämlich wird das reine Insichsein oder die vollkommenste Abgeschlossenheit des Körperlichen bezeichnet; während die zweite Art der Harmonie, (die wir wohl eher so nennen würden), der Begriff und das Verhältniß einer qualitativen Mischung (λόγος τῶν μεμιγμένων), eben schon das Hinausgehen der Körperlichkeit über sich selbst, und gleichsam ihr Anstreben zu einer seelischen Substanz bezeichnet, und ohne diese Zweckbeziehung nicht wahrhaft begriffen werden kann. Man erkennt in dieser Entgegensetzung deutlich das Streben der aristotelischen Naturwissenschaft nach mechanischer Geschlossenheit, um sich gleichsam als etwas für sich seiendes gegen den Geist zu fixiren; welches Streben jedoch Ar. selbst nicht zum Vorherrschen kommen ließ, sondern vielmehr auch innerhalb der Natur allenthalben Zweckbeziehung und qualitative Formbestimmung aufsuchte. Wie aber diese letztere Tendenz unvermerkt stets auf die Betrachtung des Geistes und der Seele hinüberführt, zeigt sich auch hier, wo sich der Verhältnißbegriff qualitativer Mischung zwar als etwas wesentlich anderes, als der Seelenbegriff, weil mehrfaches und haltloses, aber doch zugleich als etwas schwer von diesem trennbares ergiebt; so daß sich diese Betrachtung fast mit dem Gegentheile dessen, was sie beabsichtigte, schließt; nämlich mit der Wahrnehmung einer unzertrennlichen Verbindung zwischen dem Begriffe der Körpertheile als wesentlicher Verhältnisse einer Mischung körperlicher Stoffe einerseits und dem Seelenbegriffe andererseits, und mit der Foderung, diesen Zusammenhang oder diese wenigstens scheinbare Einheit zu erklären. — Die Erwähnung des

Empedokles und des von ihm aufgestellten Princips der Freundschaft deutet hin auf den Uebergang jener alten, nur den Stoff als das wahrhaft Seiende erkennenden physikalischen Ansicht in die den Begriff des Geistes und der Seele setzende; welchem Uebergange wesentlich dieser Mangel noch inwohnte, statt des individuell bestimmten und gestalteten Begriffes selbst, nur noch eine Abstraction dieser Bestimmung und Gestaltung zu setzen, von welcher es als zweifelhaft erscheinen konnte, ob in ihr das einfache und leere Zusammenbringen der Stoffe, oder ob ein wahrhafter und substantieller Verhältnißbegriff ihrer Mischung gemeint sei.

Der Uebergang zu dem Nächstfolgenden geschieht durch einen Rückblick nicht nur auf das zunächst Vorhergehende, sondern auch auf das gegen die Theorie des Timäus von der Kreisbewegung gesagte: so daß es scheint, als habe Ar. auch das übrige als gegen diese Theorie gerichtet betrachtet; indem in der That auch die Weltseele des Timäus, (was auch Ar. oben in seiner Bezeichnung dieser Lehre mit ausdrücklichen Worten andeutete) gewissermaßen als eine Mischung oder Harmonie elementarischer Wesenheiten erscheint; (welche Harmonie in Wahrheit eine Disharmonie mit den ächt-platonischen Lehrsätzen sein möchte). Es wird daher weiter fortgefahren in der Beurtheilung der Ansicht, welche die Seele für ein Wesen das sich bewege hält, und ein nach dem eigenen Geständniß des Ar. sehr scheinbarer Grund derselben beseitigt, nämlich derjenige, welcher von den Leidenschaften, Empfindungen und Zuständen der Seele hergenommen ist. Von diesen nun wird zugegeben, daß sie Bewegungen seien, aber mit der näheren Bestimmung, daß sie, insofern sie dieß seien, nicht der Seele, sondern dem Körper zukommen. Da nämlich der aristotelische Begriff der Bewegung ein Heraustreten (ἔκστασις) aus dem Sein, d. h., wie wir uns wohl ausdrücken können, einen wirklichen Uebergang des Begriffes, ein Anderswerden dessen, was den Begriff oder das Was des Dinges ausmacht, verlangt — (nicht zwar eigentlich in

dem Sinne der aristotelischen Kategorien das τόδε als οὐσία von den Bestimmungen der Qualität, Quantität und Räumlichkeit getrennt, wohl aber in dem wahreren, wo es als mit ihnen identifirt, und als die Gesammtheit derselben gedacht wird): so wird, so oft nach der Substanz oder Wesenheit gefragt wird, der eine Bewegung an und für sich und nicht nur beiläufig zukomme, dann stets eine solche zu nennen sein, welche vielmehr in die Bewegung, als umgekehrt die Bewegung in sie, eingeht. Dieß nun findet bei allem dem zuvor genannten wohl in Bezug auf den Körper, nicht aber in Bezug auf die Seele statt: denn in jenem gehen bei Empfindung und Leidenschaft, bei Genuß und Schmerz, qualitative Veränderungen vor, die nicht ohne einen realen Uebergang des Was eines Sinnes oder irgend eines andern Theiles des körperlichen Organismus denkbar sind; welcher Uebergang nicht sowohl durch einen Rücklauf in sich selbst sich aufhebt, als vielmehr wiederum in andere, zum Theil entgegengesetzte Uebergänge übergeht, und so fort ins Unendliche. Das Was oder der Begriff des Seelenwesens hingegen bleibt hiebei ungestört, und hat bei jenen Veränderungen des Körpers so zu sagen nur das Zusehen. Dieß nun vor Augen habend knüpft Ar. jene Frage an seine Theorie von dem Körper als Grundlage, Bedingung und Möglichkeit der Seelensubstanz, und zeigt, wie solcherlei Bewegungen zwar nicht ohne die Seele geschehen; ohne jedoch daß in ihnen die Seele das Bewegte ist. Dieß wird auf eine schlagende Weise durch die Bemerkung ausgedrückt, daß die Seele bei allen jenen innerlich scheinenden Bewegungen ganz eben so und keineswegs anders sich verhalte, wie bei den äußerlichen Handlungen und Bewegungen des Körpers, bei welchen ein Jeder, die Bewegung in die Seele selbst als leidenden Träger derselben verlegen zu wollen, widersinnig finden würde. Bei allen diesen Verrichtungen und Begebenheiten, sowohl innerlichen als äußerlichen, wird dem Ar. zufolge das beseelte Wesen als eine gegliederte Totalität vorgestellt, deren Theile und Glieder zwar, und nicht

ohne das Ganze, sondern mit demselben und durch dasselbe, nicht aber das Ganze als solches oder die Entelechie desselben, d. h. die Seele, die Bewegung erleiden. Die Bewegung aber wird als geschehend gedacht entweder von der Seele aus, oder nach der Seele hin; in Folge jener Unterscheidung der Momente der Bewegung, welche im fünften und sechsten Buche der Physik aufgestellt worden war. Die Seele erscheint hiebei jederzeit als das Thätige: entweder, wenn sie, wie bei der Empfindung, die Stelle des Wohin vertritt, als das Endziel oder der Zweck; oder, wenn, wie bei der Erinnerung, die Stelle des Woher, zugleich als das unmittelbar Bewegende. Abgesondert aber von dem Körperlichen und Beweglichen gedacht, heißt die Seele Geist, und bei diesem nun kann nicht von Bewegung im eigentlichen Sinne, sondern nur allenfalls von Entstehung und Untergang die Rede sein. Absichtlich scheint Ar. einen doppelsinnigen Ausdruck gewählt zu haben, der es unbestimmt läßt, ob der unbewegliche Geist in dem Körper entstehe, oder als etwas Unentstandenes in ihn hinein komme — (ὃ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα — welches auch übersetzt werden könnte: der Geist scheint darin zu entstehen als ein Wesen): während er die Möglichkeit des Untergangs vorläufig läugnet, und diesen Satz von seiner Unsterblichkeit auf eine, der platonischen ziemlich nahe kommende Weise unterstützt. — In wie weit freilich hiedurch die Foderungen, welche man übrigens an einen Beweis von der individuellen Unsterblichkeit der Seele machen möchte, erfüllt sind oder nicht, bleibt vor der Hand noch sehr unbestimmt, da selbst jene Handlungen, welche am meisten und unmittelbarsten dem Geiste anzugehören scheinen: Nachdenken, und Lieben und Hassen, als solche, die nicht ohne Mitwirkung des Körpers geschehen, bezeichnet werden, und daher als jenes Göttliche, Leidlose und Unvergängliche nur ein einfaches und unbestimmtes Denken und Anschauen (τὸ νοεῖν καὶ θεωρεῖν) übrig bleibt, dessen nähere Bestimmung und Erfüllung mit einem Inhalte Ar., wie es scheint, seiner

Urwiſſenſchaft vorbehielt. Denn nicht können wir glauben, daß dieſer Denker die platoniſche weitere Ausführung jenes Ideenreichs, dem der Geiſt als Bürger angehört, (der, wie wir oben zeigten, auch in dieſer Eigenſchaft Nachdenken und Empfindung, und zwar unſterbliche, beſitzt, oder vielmehr ſelbſt dieß iſt) nur darum verworfen habe, um an ihre Stelle die geſtaltloſe Einerleiheit eines nur ſich ſelbſt und die Leerheit des abgezogenen Begriffs zum Inhalte habenden Anſchauens und Denkens zu ſetzen; ſondern gewiß nur in der Hoffnung, nach vollendeter Durchwanderung des Reiches der körperlichen oder mit Körpern behafteten Weſen zu einer gediegenen und feſter begründeten Wiſſenſchaft von der ewigen Idee als ſolcher, und dem, was ſie erkennt, übergehen zu können.

Das Ende des vierten und der Anfang des fünften Capitels enthält eine Widerlegung der Anſicht, daß die Seele eine Zahl ſei, die ſich ſelber bewege; an welche zugleich die demokritiſche Anſicht von den Kugeln als Seelenatomen gereiht wird. Es iſt dieſe Polemik charakteriſtiſch für das Verhältniß der ariſtotel. Philoſophie gegen dasjenige Verfahren, was man unter den Denkern des Alterthums die Conſtruction a priori ſolcher Begriffe, denen zugleich eine empiriſche Wirklichkeit zukommt, nennen könnte. Wenn nämlich, wie wir in dem Vorhergehenden dieß nachzuweiſen uns beſtrebten, der Zahlbegriff in der pythagoriſchen und platoniſchen Schule ganz dasjenige war, was in der modernen Philoſophie die unſinnliche, abſtract logiſche oder metaphyſiſche Idee des Abſoluten iſt: ſo kann das Verfahren, welches die Zahlbegriffe als Subſtanzen behandelte, deren Attribute oder Accidenzen alle in die Erfahrung und die Geſchichte fallenden Eigenſchaften und Verhältniſſe der Dinge ſeien, ſehr wohl verglichen werden mit einer ſolchen naturphiloſophiſchen oder ſonſtigen metaphyſiſchen Conſtruction eines Natur- oder Geiſtweſens, welche eben nur in die abſtract-logiſche oder metaphyſiſche Formel den Begriff und die Wahrheit dieſes Weſens ſetzt, alle ſonſtigen Beſtimmungen aber deſſelben für entweder nothwendige

oder gleichgültige Folgen aus jener allein wesentlichen Bestimmung hält. Wir unsererseits zweifeln nicht, daß bei den größeren und den erfinderischen Geistern, jener Ausdruck nichts anderes, als eben nur die abstracte Grundlage war, der sie Substantialität und wahres Sein eben nur insofern zuschrieben, als sie von jenen ihren Attributen nicht getrennt, sondern mit denselben als nothwendig und ewig verknüpft gedacht wurden; wie denn z. B. von Platon sich mit größter Zuverlässigkeit nachweisen läßt, daß er die Idee der Einheit nicht in ihrer nackten Abstraction, sondern wiefern sie zugleich die Idee des Guten und die des Geistes oder des Denkens ist, als erstes Princip oder Anfang der Ideenwelt gesetzt habe. Den Nachfolgern jener Männer lag jedoch das Mißverständniß nahe, die Zahl als Abstractum zu verselbständigen, um sie als Subject, alles andere aber als Prädicat der die philosophische Wahrheit auszusprechen bestimmten Sätze dergestalt zu setzen, daß jenes Subject allein für das Nothwendige und Ewige, alles Prädicirte aber für zufällig und verschwindend galt. Dieser durch Umsetzen dessen, was wesentlich Formbestimmung und Begriff ist, in einen festen und todten Stoff, die alte Lehre verunstaltenden Ansicht scheint insonderheit jener Satz anzugehören, daß die Seele eine Zahl sei, bewegend sich selber; welcher als epigrammatisch-symbolischer Ausspruch zwar bereits dem Pythagoras beigelegt wird, im positiven aber und dogmatischen Sinne wohl erst vom Xenokrates der Seelenlehre zum Grunde gelegt, und damit, wenn auch vielleicht wider den Willen des so Lehrenden, ausgesagt ward, daß in der Seele eben nichts anderes, als der Zahlbegriff und die Bewegung, seiend, wahr und ewig sei. Wir möchten demzufolge das feine und richtige Gefühl des Ar. hierin loben, welches ihm seinen Angriff nicht gegen Pythagoras oder Platon, sondern gegen solche Nachfolger jener Denker richten ließ, in welchen eben die Mangelhaftigkeit der Lehre von den Zahlen schroffer als in jenen hervortrat. Sobald nämlich die Zahl wirklich und für sich als selbständige

Subſtanz gelten ſoll: ſo tritt ſogleich auch ihre abſtracte oder mathematiſche Weſenheit unabweisbar hervor, welche, ſo lange jene nur als abſolute Formbeſtimmung einer gleich abſoluten und idealen Subſtanz gegolten hatte, gewaltſam ſo zu ſagen zurückgedrängt und niedergehalten worden war, um nur den in der Zahl gleichfalls erblickten, idealen und dialektiſchen Verhältnißbegriff gelten zu laſſen. Die Polemik des Ar., welche eben die Zahlen für das, was ſie an und für ſich oder in Wahrheit ſind, nämlich für das Sein der Abſtraction und der Mathematik erklärt, trifft darum weniger die, dieſe abſtracte Natur gewaltſam ertödtende, pythagoriſche Symbolik und platoniſche Dialektik, als eine ſolche Schuldoctrin, in welcher die Formbeſtimmungen jener, den, bei der Mangelhaftigkeit ihres Ausdrucks unvermeidlichen, Uebergang in abſtracte Stoffartigkeit bereits erfahren hatten.

Wenn daher Ar. ſeine Widerlegung mit der Bemerkung beginnt, daß zuvörderſt die reine, unterſchiedloſe Einheit der Bewegung unempfänglich ſei: ſo iſt dieß nicht zu verwechſeln mit der Art und Weiſe, wie er auch den Geiſt für unbeweglich erklärt; ſondern jene Unbeweglichkeit iſt ſo zu ſagen das Gegentheil von dieſer, nämlich nicht das Erhabenſein einer, jene Dynamis aufgehoben in ſich tragenden Entelechie über die Bewegung, ſondern die Unfähigkeit einer, der abſtracten Negativität verfallnen, bloßen Dynamis, auch nur diejenige Entelechie ſich zu geben, welche, wie die höheren Entelechien auf reicheren, ſo auf der allereinfachſten und ärmſten Vorausſetzung ruht, nämlich auf der des Unterſchiedes von Bewegendem und Bewegten, welchen, wie Ar. anderwärts zeigt, der Begriff der Bewegung keineswegs entbehren kann. Jenes negative Eins oder der Punct hat mithin keine Bewegung; ſondern jenes Außerſichkommen, welches bei ſolchen Dingen, die, weil ſie eine Entelechie haben, ſich in dem Andersſein ihrer Qualität, Quantität und räumlichen Stellung doch ihrer Subſtanz nach behaupten können, die Bewegung iſt: das iſt bei dem Puncte das Werden zur Linie. Wäre

henden, und wiederholt das zuletzt gesagte mit einem Uebergange zu dem Folgenden, in welchem an die bereits im zweiten Capitel geschehene Classification der Ansichten über die Seele wieder erinnert wird. Demzufolge tritt nun eine Widerlegung auf jener gesammten Hauptclasse von Lehren, welche, weniger die Eigenschaft des Bewegens als die des Erkennens vor Augen habend, die Seele aus den Elementen bestehen lassen. Bei dieser ist nicht zu vergessen, daß sie durchaus nur die Bestimmung hat, das Unzureichende dieser Lehren vorläufig aufzuzeigen, und die Probleme, welche durch sie in Anregung kommen, zum Bewußtseyn zu bringen. Die ächte und inhaltvolle Anschauung, die ungeachtet ihrer Mängel unstreitig in einer jener Lehre liegt, wird dadurch keineswegs verworfen; und wenn Ar. es hier nicht ausdrücklich hervorhebt, so ergiebt sich doch aus den folgenden Büchern seine durchaus nicht bloß feindliche Stellung gegen jene. Selbst die Werthschätzung, die Ar. den älteren Philosophen widerfahren läßt, darf man nicht einseitig aus den gegen sie polemisirenden Stellen beurtheilen; wir glauben selbst den Fall mehrfach nachweisen zu können, daß er Stellen verwandten Inhalts, wie die er in jenen Partien angreift, anderwärts in verschiedener Beziehung beistimmend und lobend erwähnt. Die Folgewidrigkeit, die hierin zu liegen scheinen kann, hebt sich durch die Bemerkung auf, wie seine Polemik hier und anderwärts den Satz des Gegners so betrachtet, als sei er, (was in der That meist so sich verhielt) in der Absicht aufgestellt, den Gegenstand, von welchem er handelte, zu erschöpfen: welche Absicht Ar. als verfehlt erkennen konnte, ohne deshalb den Satz selbst, sofern er als Moment in einem höheren Zusammenhang eingeht, zu verwerfen. Wie es denn z. B. in Bezug auf die hier behandelte Frage etwas anderes wäre, den Satz, daß die Erkenntniß des Geistes auf seiner Theilhaftigkeit an den Principien und Urwesen der Dinge beruhe, für einen schlechthin unwahren zu halten; etwas anderes, nur, wie hier geschieht, die Erklärung der

Erkenntniß und aller Selbstthätigkeit dadurch nicht für vollendet und beschlossen zu erkennen.

Der erste Einwurf des Ar. trifft den Grundmangel aller physicalischen Philosophie, obgleich er zwischen diesem Grundmangel und den daraus sich ergebenden Folgen nicht genau genug unterscheidend, in die letzteren einen fehlerhaften Widerspruch zu versetzen scheint, dessen Tadel in Wahrheit vielleicht nur jenen trifft. Da nämlich jene Denker alles wahre Sein einzig in den wirkenden Elementen und Grundsubstanzen erblickten: so möchten wir es nicht für eine unspeculative Folgewidrigkeit ausgeben, wenn sie das Dasein und Wirken eben dieser substantiellen Wesenheiten in der Seele für hinreichend hielten, eine Erkenntniß auch der äußeren Dinge hervorzurufen. Denn so gleichgültig ihnen die Formbestimmungen und die individualisirten Gestalten in der Natur erschienen, für ein eben so gleichgültiges und mithin unwahren und leeren Schein enthaltendes durften sie das Erkennen derselben erklären. Wenn sie in besondern Dingen eine bestimmte Mischung und gesetzmäßige Zusammenfügung der Urelemente fanden; so kommt dann alles darauf an, worauf sie so zu sagen der Accent legten, ob auf den Verhältnißbegriff der Mischung, oder auf die Bestandtheile als solche: denn nur im erstern Falle könnte man sie mit Ar. einer wirklichen Folgewidrigkeit beschuldigen, wenn sie nicht zugleich nachwiesen, wie auch jener Verhältnißbegriff in der Seele gegenwärtig sei. Dahingegen, wenn sie das Verhältniß für das schlechthin nur Zufällige und Thatsächliche gelten ließen, dann das Erkennen des Verhältnisses nur die Bedeutung eines Aussonderns der Elemente nach ihrem substantiellen Maße aus der Mischung, des Wahren und Nothwendigen aus der Erscheinung und dem Zufälligen, hat, und also jene erste Definition des Erkennens durchaus nicht aufgegeben zu werden braucht. So z. B. bei Heraklit, dem jede Formbestimmung für ein Todtes galt im Gegensatze jener unendlichen Lebendigkeit, welche ihm die gleiche, so lichte als feurige Substanz sowohl des Seins als auch des Erkennens

ist. Hinsichtlich des Empedokles, den Ar. insonderheit vor Augen hat, läßt sich allerdings fragen, ob nicht theils der Einfluß der pythagoräischen Philosophie, theils das sichtliche Hinstreben nach einem Begriffe der Geistigkeit, eine Trübung in jene substantielle Anschauung gebracht habe, die bei ihm schon nicht ganz mehr in derselben Reinheit, wie unter den Philosophen der eigentlich ionischen Schule vielleicht bei keinem mehr wie bei Heraklit, auftritt. Die hier angeführte Stelle jenes Denkers, in welcher ein Bestandtheil des organischen Körpers auf eine in arithmetische Verhältnisse gefaßte Mischung einiger der Urelemente zurückgeführt wird — (in der Uebersetzung ist statt „fruchtlos schimmernden Glanzes:“ „flüssig rauschenden Glanzes“ zu setzen; da offenbar jene Νῆστις gemeint ist, welche in einem andern Fragmente desselben Philosophen mit Zeus, Here und Aïdoneus zusammen als das vierte Element zu diesen dreien, nämlich das Wasser, genannt wird) — scheint, wie auch Philoponus sie so erklärt, (der übrigens αἰγλη für die Luft hält, so daß ein Theil Wassers, und ein Theil Luft gemeint sei) auf pythagoräischen Zahlbestimmungen zu beruhen, und mithin die durch diese ausgesprochenen Verhältnißbegriffe allerdings als ein gleich Wesensvolles und Substantielles mit den Elementen selbst zu setzen. Dieß nun zugegeben, wird allerdings der Einwurf des Ar. zu einem treffenden, daß die Substantialität jener Verhältnisse auch in der erkennenden Seele sich bethätigen, und die nämlichen Dinge in ihr hervorrufen müsse, die außerhalb ihrer die Wirklichkeit der Verhältnisse sind.

Von dieser, noch ganz innerhalb des Gesichtkreises wenigstens der Letzten und minder Strengen unter jenen Naturphilosophen liegenden Bemerkung, geht Ar. zu einem solchen Ausdruck seines Einwandes über, der bestimmter seinen eigenen, höheren Standpunct bezeichnet. Als die Wahrheit jener physischen Grundsubstanzen hatten sich in der aristotel. Philosophie die Kategorien gezeigt, welche eben so wie jene, für

Grundbestimmungen des Seienden, oder, wie Ar. es mehrmals auf sinnige Weise ausdrückt, für verschiedene Bedeutungen des Wortes Sein zu gelten Anspruch machen durften. Allein wie der genannte Umstand ihre an sich seiende Identität mit jenen beurkundet; so erscheinen sie andererseits als das unmittelbar Entgegengesetzte und Negative von jenen, nämlich als lediglich formale Abstractionen, innerhalb deren die eigentliche Substanz erst gesetzt werden muß, und zugleich eben wegen dieser ihrer formalen Natur als ausdrücklich sezend und bejahend dasjenige, was durch jene vielmehr als das Unwesentliche und Unwahre verneint worden war. Qualität, Quantität, Verhältniß, Thun und Leiden u. s. w. sind in Folge dieser Kategorien eben so sehr etwas Seiendes und Wahres, wie jene Substrate, denen zwar auch noch diese Lehre das Wort οὐσία vorbehält, deren Vorzug vor den übrigen aber höchstens nur in einer gewissen Priorität des Seins, vermöge deren sie dem übrigen zum Grunde zu liegen scheinen (ὑποκείμενα), keineswegs aber in einem vollständigen Aufgehen des Seins der übrigen in ihrem Sein zu bestehen sich erweist. Folglich wird auch das Erkennen innerhalb jener Kategorien keineswegs nur ein Herausziehen dessen, was Usia ist, sein; und es fragt sich daher, worin dieses Erkennen, oder die Seele, der auch dieses, gleich sehr wie das Erkennen jener zukommt, bestehen wird. Sollte in Folge jener Definition, die Antwort gegeben werden, daß auch das Sein innerhalb dieser Kategorien seine Elemente und Principien habe, die in der erkennenden Seele gegenwärtig seien: so entsteht aus diesem Hineintragen des Elementenbegriffes in eine Sphäre, in der er keine Wahrheit mehr hat, weil sie an sich vielmehr das Gegentheil jenes Begriffes selbst ist, der den Begriff des Elementes aufhebende Widerspruch, daß gewisse Dinge, (nämlich die in den andern Kategorien begriffenen) ihrer Substanz und ihrem Grunde nach unabhängig von jenen Elementen sind; da doch jener Naturphilosophie zufolge die ἀρχή eben darin bestand, durch ihre Anwesenheit oder

Abweſenheit alle Dinge nach dem was ſie ſind und erſcheinen, zu begründen und zu beſtimmen.

Nach dieſer zugleich einfachſten und bündigſten Darlegung des Verhältniſſes, in welchem jene Lehre zu ſich ſelbſt und der ihr inwohnenden und unbewußt in ihr ſich ausſprechenden Nothwendigkeit, über ſich hinauszugehen, und in welcher ſie zu der Lehre des Ariſtoteles ſteht, folgt eine Reihe von einzelnen Bemerkungen, die gleichfalls reichen Stoff giebt zu Betrachtungen über eben jenes Verhältniß der verſchiedenen philoſophiſchen Denkweiſen des Alterthums. Der Satz, daß nichts leiden könne das Gleiche von dem Gleichen, ſondern nur von dem Verſchiedenen oder Entgegengeſetzten, war ein allgemeiner Satz aller Naturphiloſophen, wie de gener. et corrupt. I., 7. ausdrücklich geſagt iſt; wo unter allen älteren Denkern der einzige Demokrit ausgenommen wird, als welcher für das Nämliche und Gleiche erklärt habe das Thätige und Leidende, d. h. wohl überhaupt den Unterſchied zwiſchen Leiden und Thun für einen nichtigen. In der That auch iſt jener Satz eine unmittelbare Folge, oder vielmehr nur eine andere Ausdrucksweiſe des Grundbegriffes aller jener Naturphiloſophie, welche das Abſolute nicht, wie die eleatiſche und atomiſtiſche, als Gegenſtand einer unmittelbaren Vernunftanſchauung, ſondern als den reflectirten Realgrund und Subſtanz alles Relativen und mithin Abhängigen und Leidenden, begriff. Dahingegen jene Notiz über Demokrit zu den wichtigſten und entſcheidendſten gehört, die uns über den ausdrücklichen Gegenſatz, in dem ſich dieſer Philoſoph zu den ioniſchen befand, und über ſeine Verwandtſchaft zu den Eleaten, keinen Zweifel laſſen. Von der Schuld der groben Folgewidrigkeit indeß, die Ar. jenen Denkern hier aufbürdet, daß ſie nichtsdeſtoweniger das Empfinden und Erkennen, welches doch in dem nicht Entgegengeſetzten, ſondern Gleichen vorgehe, als ein Leiden und Bewegtwerden erklärt hätten, ſind dieſelben zu befreien durch die Bemerkung, daß es völlig unnachweisbar iſt, daß ſie irgend jene Thätigkeiten in dem

Sinne ein Leiden genannt hätten, in welchem sie diesen Begriff allerdings unter der Gestalt der Endlichkeit erfassend, in den natürlichen Wesenheiten ein Leiden vorfanden. Die substantielle Einheit, in welche sie das Erkennen mit dem Sein verschlossen hatten, und welche allein sie berechtigen konnte, dieses Sein, welches noch durch keine geistige Vermittelung ihnen zu einem wahrhaft objectiven geworden war, nichts destoweniger als ein wahres, nothwendiges und ewiges auszusprechen, ließ es gar nicht zu einer solchen Gegenüberstellung des Leidenden und des Erkennenden oder Empfindenden kommen, in welcher sie das eine als das Thätige, das andere als das Leidende auf analoge Weise hätten aussprechen können, wie sie in den Natur der Dinge allerdings diesen Gegensatz als vorgefunden von ihnen aussprachen. Eine merkwürdige und entscheidende Stelle hierüber findet sich im Platons Theätet (pag. 156.), wo im Sinne jener Physiker, von denen auch dort die Rede ist, der Gegensatz von Empfundenem und Empfindendem zwar ausdrücklich zusammengestellt wird mit dem Gegensatze von Thun und Leiden, dergestalt jedoch, daß er keineswegs einer und derselbe mit diesem, sondern erst aus der Durchdringung der Glieder dieses letztern Gegensatzes entstanden sei. — Das Verhältniß jener Denker zu den bis zu dem Begriffe des Geistes vorgedrungenen Philosophen ist in dieser Hinsicht ganz dasselbe, wie das Verhältniß der Eleaten und der Atomistiker zu ihnen ist. Gleichwie nämlich z. B. Demokrit den Unterschied des Leidenden und Thätigen darum läugnete, weil er ihn durch die Aufnahmungen der Natur gewirkten Reflexionsbestimmungen der Physiker in seine einfachere speculative Idee noch nicht aufgenommen hatte: eben so konnten ihrerseits die Physiker von keinem bestimmten Unterschiede der Natur und des erkennenden Geistes sprechen, weil auch die von ihnen erfaßte, ideale Wahrheit nur noch die Identität des Geistes mit der Natur, aber nicht den allgemeinen Unterschied beider von einander enthielt. — Es ist daher anzunehmen, daß Aristoteles hier nur eine all-

gemeine, ziemlich oberflächliche Ansicht von dem Empfinden und Erkennen vor Augen hatte; wiefern man nicht etwa sagen darf, daß eben der Mangel, daß Jene noch nicht zu dem Begriffe des Geistes und seiner eigenthümlichen Thätigkeit vorgeschritten waren, die Folge hatte, daß in dem Zusammenhange ihrer Weltansicht die Aeußerungen dieser Thätigkeit vielmehr als ein Leiden erschienen. Dieß letztere ist allerdings von vielen Aussprüchen des Tadels, mit denen Ar. seine Vorgänger belegt, zu sagen; daß dieselben weniger ihren Sinn, als ihre Ausdrucksweise, und jenen nur insofern treffen, als in ihm nicht etwas positiv Falsches, sondern nur, im Vergleich gegen die Einsicht der Späteren, ein Mangel der Entwickelung eingeschlossen ist, welcher eine Disharmonie zwischen Sinn und Ausdruck, und folglich den Schein eines absoluten Irrthums in dem letzteren zur Folge hat. Als Beispiel hievon kann gleich das zunächst folgende dienen, wo Ar. gegen die, von Empedokles gelehrte Identität der erkennenden und empfindenden Substanz mit den Elementen, an diejenigen Theile des animalischen Körpers erinnert, welche, wenn gleich Erde, dennoch weder Erde, noch sonst ein anderes Ding zu empfinden scheinen. Es ist nämlich dieser Vorwurf nicht bloß darum ungerecht, weil Emp., wie die kurz vorher angeführte Stelle zeigt, keineswegs diese Theile für Erde hielt; sondern weit mehr noch darum, weil er den charakteristischen Zug jener Philosophie, und welcher allein ihre speculative Würde rettet, außerachtet läßt; nämlich daß dieselbe jene Elemente, welche sie für die Urprinzipien des Seins erkannte, nicht als todte Qualitäten nahm, wie sie der sinnlichen Anschauung vorliegen, sondern die Idee des Lebens, diese freilich einfacher gefaßt, als sie ihrer wahren Bedeutung nach gefaßt werden müßte, in sie hinein verlegte. Es bleibt der Geschichte der ionischen Schule vorbehalten, diesen ihren nirgends sich verläugnenden Grundbegriff in den Lehren ihrer einzelnen Denker nachzuweisen; am deutlichsten, folgerechtesten und gebildetsten tritt derselbe bei Heraklit hervor: allein

auch in der, hier zunächſt angezogenen Elementenlehre des Empedokles iſt dieſe Idee der Lebendigkeit die belebende Seele aller Forſchung, wie ſich Jeder überzeugen kann, der die von dieſem Denker uns erhaltenen Bruchſtücke mit ſinniger Aufmerkſamkeit durchleſen will. Am meiſten vielleicht ſteht dieſer Einſicht im Wege, daß man gemeinhin Freundſchaft und Feindſchaft, die thätigen Principien des Emp., als außerhalb der Elemente ſeiend und von außen auf ſie wirkend denkt; da doch Emp. ſchon jedes der Elemente als ſolcher außerhalb des Gegenſatzes und der Zweiheit zu denken verbietet;

„Nun wohlan, ſo betrachte das Zeugniß der erſten Vermählung:
Ob der Urweſen eins an Geſtalt entbehre die Zweiheit.
Sonne, die glänzend zu ſchauen, und warm iſt zugleich allerorten;
Und das Unſterbliche alles, von raſchen Strahlen durchzogen;
Waſſer des Himmels auch, das überall dunkel und naß iſt.
Aus der Erde ſteigt auf das Dichte ſowohl als das Feſte.
In dem Zorne nun wird zwieſpältig und feindlich ſich alles,
Doch in der Liebe begehrt es ſich, und ſtehet zuſammen,
Denn aus dieſem iſt alles entſtanden, was iſt und was ſein wird."

Darum konnte Empedokles eben ſo ſehr die rein körperlichen Elemente in der Geſtalt von Göttern einführen, wie die Freundſchaft und die Feindſchaft, indem er durch dieſen mythiſchen Ausdruck und den dadurch hervorgerufenen Rauſch dichteriſcher Begeiſterung — (man denke an ſein Wortſpiel mit μῦθος und μάθη) am ſicherſten jene Idee des Lebens, welche der wahrhafte Begriff von jenem allen iſt, zur Anſchauung bringen zu können glaubte. — Woraus ſich denn wohl ergeben möchte, daß Empedokles eben ſo ſehr, wie alle übrigen Naturphiloſophen, die nachtlichen Dinge nur in ungetrennter Einheit mit jener Lebendigkeit, die in dem Erkennen des Geiſtes aufbewahrt iſt, keineswegs aber getrennt von dieſer, anſchaute, und daher eben ſo wenig, wie irgend einer von jenen, den Vorwurf verdient, ſo geſprochen zu haben, als müſſe diejenige Erde, die als ein todtes und abgeſtorbenes, nicht aber als das lebendige Urelement etwa in einzelnen Theilen des organiſchen Körpers zur Erſcheinung kommt, eben das die Erde empfindende ſein. Wiewohl am

dererseits eben so wenig geläugnet werden soll, daß der Tadel des Ar. allerdings die Fehlerhaftigkeit jener empedokleischen Formeln trifft und die Unvollendung des ihnen zum Grunde liegenden Naturbegriffes aufdeckt.

Was nun folgt, hält reiner, als das Vorhergehende, das Verhältniß der aristotel. Philosophie zu jener alten, als in einer Stufenfolge der Ideenbildung, nicht aber in einem Gegensatze von Wahrem und Falschem bestehend, fest. Diejenige Erkenntniß oder Wissenschaft, welche den elementarischen Naturen zukommt, ist, auch so erfaßt, wie sie, um jenen naturphilosophischen Begriffen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, erfaßt werden muß, in Wahrheit vielmehr das Gegentheil ihrer selbst, nämlich Unwissenheit; weil das Wissen, wie Ar. es mit Recht fodert, Jene aber noch nicht zu dieser Einsicht vorgeschritten waren, seinem Begriffe nach Wissen einer Vielheit, eines Andersseins, einer im Gegensatze gegen die Entelechie begriffenen Reihe von Potenzenstufen ist; das elementarische Wissen aber nur Wissen des Gleichen und Einen, nicht Entelechie einer Potenz, sondern selbst nur Potenz. Eben dieß nun sagt Ar., um den Mißstand auffallender zu machen, vor allem von dem Gotte des Empedokles, von jenem, von welchem dieser gesungen hatte:

Nicht ein menschlicher Kopf ist ihm zum Gliede gegeben,
Nicht aus des Rückens Stamm zwei Arme sprossen als Aeste;
Füße nicht hat er, nicht rasche Schenkel, nicht zottige Scham auch:
Sondern ein heiliger Sinn und unnahbarer ist alles,
Der die ganze Welt durchläuft mit raschen Gedanken.

Obwohl aus diesen Versen erhellt, daß Emp. dieß keineswegs beabsichtigte, so ist es dennoch vollkommen wahr, was Ar. hier sagt, daß an sich oder jener Construction zufolge, die Liebe oder die Einheit den Haß oder die Zweiheit, und folglich alle Dinge, die nicht ohne Beimischung von dieser sind, nicht zu erkennen vermag: weil ja die Liebe kein anderes Erkennen hat, als ihr Sein; eben dieses ihr Sein aber die Entzweiung noch nicht, wie erst aus höheren Bestimmungen dieß sich ergiebt, in sich, sondern vielmehr außer sich hat. Zu diesem

Gotte des Emp. greift daher Ar. jenes ganze Princip der alten Naturphilosophie von der elementarischen Einheit des Seins und des Erkennens als ein unzulängliches an; absichtlich aber richtet er diesen Angriff auf jenen, weil in dem Begriffe desselben zugleich die Foderung einer höheren, allumfassenden und absolut concreten Erkenntniß sich hervorthut, und die Unmöglichkeit, dieser Foderung zu genügen, so lange jene Wesenheit noch, wie Emp. allerdings that, in eine Reihe mit den elementarischen Naturen gestellt wird, am Tage liegt. — Neuere Aristoteliker übrigens haben diese Stelle gebrauchen wollen, um zu erweisen, daß nach ihrem Meister der Gottheit auch die Erkenntniß aller Einzelheiten zukommen müsse: welches wohl eine nach Ar. der Urphilosophie angehörende Frage ist, über welche dieser Denker schwerlich jemals entschieden hat. — Wie der Gottheit jenes Systemes eine geringere Erkenntniß, als welche ihr Begriff fodert, so wird dagegen anderen Naturdingen eine höhere zuzukommen scheinen: bei welcher Bemerkung des Ar. nur freilich dasjenige, was viele jener Philosophen von der Erstorbenheit der Gegenstände der gemeinen Sinnenerkenntniß und der Trüglichkeit dieser, als welche uns keineswegs die lebendigen und wahrhaft seienden Urwesen zeige, nicht zu vergessen ist. — Ueberhaupt aber fällt bei jener Ansicht die Stufenreihe des Seienden von einem Niederen zu einem Höheren, von einem Einfachen, welches durch sein Andersseyn und seine Gegensätze zu einem Mannigfaltigen wird, zu der dieses Mannigfaltige beherrschenden Einheit, von Stoff und Potenz zu Formbestimmung und Entelechie, welche Stufenreihe die aristotelische, und, wenn auch auf unvollkommnere Weise, bereits die platonische Philosophie als die Wahrheit alles Seins erkannt hatte, gänzlich weg, und alles Seiende, insofern es überhaupt nur wahrhaft ist, wird zu einem Einfachen und Gleichen. Darum stellt Ar. hier die Seele, und in höherem Sinne noch den Geist, als das Zusammenhaltende und Herrschende den elementarischen Grundwesen gegenüber, und läßt

es auf dieſe Weiſe wenigſtens ahnen, wie zwar auch in jenen einfachen Naturdingen bereits eine Thätigkeit, welche Grundlage der erkennenden, und inſofern mit dieſer identiſch iſt, anerkannt werden könne, ohne darum diejenige Erkenntniß, die weſentlich Tendenz der ihr zum Grunde liegenden oder gegenſtändlichen Dinge iſt, in eine unterſchiedloſe Einerleiheit mit jenen Principien zuſammenzuwerfen.

Hiemit alſo iſt der Mangel jener naturphiloſophiſchen Anſicht dahin beſtimmt, daß in ihr dasjenige, was den Grund und die Baſis der wirklichen Seelen- und Geiſtesthätigkeit ausmacht, nicht unterſchieden ſei von dieſer Thätigkeit ſelbſt. In dem weiter folgenden zeigt ſich als die nothwendige Folge dieſes Mangels dieß, daß eben wegen dieſer unmittelbaren Vermiſchung des Natürlichen mit dem Geiſtigen, auch demjenigen nicht, was in Wahrheit die natürliche Grundlage der Seele bildet, was wir etwa die natürliche Seele nennen können, ſein Recht geſchieht. Dieß drückt Ar. ſo aus, daß nicht von der ganzen Seele, ſondern höchſtens nur von einem Theile derſelben in jenen Definitionen, welche ſie im Denken, Empfinden und Bewegen beſtehen und aus den Elementen zuſammengeſetzt ſein laſſen, die Rede ſei. Nicht nur nämlich ermangeln einige Thiere der Fähigkeit, ſich ſelbſt zu bewegen, ſondern auch die Pflanzen, denen doch gleichfalls Leben, (hier gleichbedeutend mit Seele genommen) zugeſchrieben werde, ſogar der Empfindung; ſo daß man alſo ſieht, wie eben Jene, welche die Seele in die natürlichen Elemente verſetzen, gerade denjenigen Theil derſelben, welcher zunächſt der Natur, und noch nicht dem Geiſte als dem der Natur am fernſten ſtehenden, anzugehören ſcheint, nämlich die natürliche Lebendigkeit und Ernährkraft, außer Acht laſſen. Der Grund aber hievon iſt, wie wir vorhin andeuteten, eben dieſer, daß, wie ſie verſäumten, die Natur und ihre Elemente als Grundlage der Seele und des Geiſtes zu faſſen, eben diejenigen Eigenſchaften der Seele ihnen unerklärlich bleiben mußten, in denen ſich dieſes baſiſche Verhältniß offenbart; während ſie

jene, die in Wahrheit ſich weiter über die Natur erheben, durch die Gewaltſamkeit ihrer noch einfach und unentwickelt bleibenden Idee, mit den Naturweſen in eine unmittelbare Einheit verſenkten. — Dieß wird erläutert durch ein Beiſpiel; nachdem zuvor mit einer etwas nachläſſigen Wendung des Ausdrucks in einem dieſes Beiſpiel mit dem vorhergehenden Allgemeineren verknüpfenden Satze auf die Unzulänglichkeit einer Theorie, die ſtatt von dem Ganzen, nur von einem Theile oder einer Eigenſchaft ſpricht, aufmerkſam gemacht worden iſt. Dieſes Beiſpiel nämlich iſt die orphiſche Lehre von der Identität der animaliſchen Seele mit der Seele des Weltalls; indem jene von dieſer mittelſt des Athemholens abgeleitet und dem thieriſchen Körper einverleibt werde: eine unverkennbar der pythagoriſchen verwandte, die aber, wie alle ſogenannte orphiſche Lehren und Gedichte, nach dem Berichte des Philoponus zu unſerer Stelle (vergl. Cic. Nat. Deor. I., 38.) Ar. in den Büchern über Philoſophie dem Orpheus ausdrücklich abgeſprochen haben ſoll. In der That auch iſt an dieſer Lehre vorzugweiſe die Art und Weiſe erſichtlich, wie, ſobald die Seele als unmittelbar identiſch mit den Elementen gefaßt wird, dann als das Moment ihrer Abſonderung aus dieſen eine Einzelheit gewannt werden muß, und keineswegs jene Steigerung des elementariſchen Naturlebens durch den Begriff des ſich ſelbſt ernährenden und fortpflanzenden Organismus, welche in Wahrheit, und auch nach der im nächſten Buche folgenden Theorie des Ariſtoteles, denjenigen Anfang des Seelenbegriffes bildet, ohne welchen dieſer nicht gedacht werden kann, und ohne welchen gedacht alles, was ſonſt von Seele und Geiſt ausgeſagt werden mag, nur als Theil, Moment oder Eigenſchaft, nicht aber als der Totalbegriff ſelbſt gelten darf.

Nicht weniger charakteriſtiſch als das bisherige, iſt die noch hinzugefügte Bemerkung, daß, auch inſofern die Seele als beſtehend aus den Elementen zu denken ſei, doch nicht die Gegenwart aller gefodert werde, ſondern einige derſelben

hinreichend seien, die Erkenntniß ihrer selbst und der ihnen entgegengesetzten hervorzurufen. Im Allgemeinen finden wir hierin das Erforderniß einer jeden wahrhaften und ächt dialektischen Stufenfolge seiender Wesenheiten erfüllt, daß die niederen nicht nach ihrer ganzen vollen Wirklichkeit, sondern aufgehoben und theilweise verneint in den höheren enthalten seien. Die Art und Weise aber, wie Ar. die Erkenntniß als Entelechie von sich einander entgegengesetzten Potenzen begreift, deren eine, als Formbestimmung oder Entelechie gefaßt, also eben zur Erkenntniß werdend, die andere und entgegengesetzte, die als bloße Potenz gesetzt und insofern negirt wird, zugleich enthält, hängt auf das engste mit seinen allgemeinsten Lehren von den Gegensätzen, und von dem Begriffe der Beraubung als Gegensatze der Formbestimmung, welcher Begriff seinerseits wiederum in den der Dynamis, wie der Begriff der Formbestimmung in den der Entelechie übergeht, zusammen, welche wir zum Theil in den Anmerkungen zum ersten Buche der Physik zu erläutern Gelegenheit fanden. Es ergab sich dort, wie Ar. den Begriff des relativen Gegensatzes, der in der ionischen Physik, und gewissermaßen auch noch in der platonischen Philosophie der herrschende gewesen war, zu dem Begriffe des absoluten Gegensatzes steigerte, in welchem das eine Glied diejenige Beraubung oder Verneinung ist, die Ar. als drittes logisch-metaphysisches Urwesen zu den Begriffen des Stoffes und der Formbestimmung setzte. Die wahrhafte Auflösung dieses Gegensatzes durch den Begriff einer Entelechie, welche, als lebendiges Mittlere zwischen den entgegengesetzten Gliedern zwar stets das eine Glied setzt, ohne aber darum das andere auszuschließen, vielmehr jedes von beiden als wahrhaft seiend in dem andern aussprechend, und auf diese Weise auch die Negation zur Position erhebend, die Position aber durch immanente Gegenwart des Negativen zu einer sich stets über sich selbst zu erheben gedrungenen Thätigkeit steigernd; fand sich in der ganzen Physik stets nur als ein noch fernes und

erſt zu gewinnendes angedeutet: wir fanden es jedoch mehrmals, und inſonderheit in dem ſiebenten Buche, deutlich genug ausgeſprochen, daß dieſe Entelechie in ihrer vollen Wahrheit keine andere, als das Erkennen, und überhaupt das Leben der Seele und des Geiſtes iſt. Wir glauben uns nicht befugt, an die gegenwärtige, nur beiläufig dieſe Fragen berührende Stelle eine ausführliche Unterſuchung über dieſen ariſtotel. Begriff der Erkenntniß anzureihen, zumal da derſelbe bei Gelegenheit des dritten Buches noch beſtimmter zur Sprache kommt; und begnügen uns daher, nur flüchtig daran zu erinnern, wie ſchon in den logiſchen Werken der Satz, daß die Erkenntniß Einheit des Entgegengeſetzten ſei, allenthalben als ein, wenn gleich ſelbſt noch problematiſcher, doch vielleicht die Auflöſung der wichtigſten Probleme enthaltender im Hintergrunde gezeigt wird; wie eben derſelbe in den Schriften von zweifelhafter Aechtheit in einem ſolchen Tone, daß man ſieht, wie ihn die Verfaſſer als einen Schlüſſel zur ariſtotel. Philoſophie zu betrachten gewohnt waren, öfter wiederholt wird; und wie er ſowohl dem Geiſte und Sinne, als auch der Form und Ausdrucksweiſe nach, in welcher er auftritt, mit den übrigen Hauptlehren der ariſtotel. Philoſophie, und insbeſondere auch mit denen, welchen er dem Inhalte nach am nächſten ſteht, den ethiſchen, vollkommen übereinſtimmt. — In dem gegenwärtigen Zuſammenhange iſt er zwar eigentlich nur vorausſetzungweiſe hingeſtellt, indem jenes Beſtehen der erkennenden Seele aus den Elementen, welches er einzuſchränken beſtimmt iſt, nicht ausdrücklich von Ar. als Wahrheit anerkannt wird: nichtsdeſtoweniger erhellt aus ihm vollſtändiger vielleicht, als aus vielen anderen, wie die ariſtotel. Lehre auch in dieſem Puncte zugleich die Bekräftigung und die weſentliche Negativität der ihr vorangehenden iſt.

Was nun noch folgt, iſt zuerſt eine allgemeine Reflexion über die Lehre der Phyſiker, und ſodann ein von dem Hiſtoriſchen abſehender Uebergang zu der eigenen Theorie des Ar. — Jene Worte, daß Einige von der Seele ſagten, ſie

sei eingemischt in das All, bezeichnen nicht eine andere Lehre, als die bisher durchgegangene, sondern nur eine andere Seite oder Ausdrucksweise der nämlichen, und zwar diejenige, welche am unmittelbarsten zu der allgemeinen Würdigung derselben, die Ar. hier beabsichtigt, überführt. So kann auch hier der angeführte Ausspruch des Thales für das gelten, was er wirklich war, nämlich für den vorläufig und noch unphilosophisch ausgedrückten Gedanken jenes innerhalb einer reflectirten Allgemeinheit sich haltenden Totalbegriffes der lebendigen Idee, welcher nachher in der physicalischen Speculation wissenschaftlich gestaltet ward. Diese Gestaltung bestand darin, daß die absolute Naturſubstanz, die jene Idee enthalten sollte, in möglichster Reinheit von zufälligen empirischen Bestimmungen aufzuzeigen versucht ward; welches freilich nur in einem unendlichen Progresse der Annäherung geschehen konnte. Daher die von Ar. hier gerügte Erscheinung, daß die einfacheren Elemente für das Wahrhaftere und Seelenartige gelten, wenn gleich die Erfahrung zeigt, daß die Seelen der organischen Geschöpfe vielmehr in dem Zusammengesetzten hervorgehen. Woran Ar. die Bemerkung knüpft, daß also jene einfachen Wesenheiten, die substantiellen Glieder des elementarischen Gegensatzes, wie diese nun auf den verschiedenen Stufen jener Speculation mit Namen von Gegenständen der physicalischen Erfahrung benannt wurden, als Lebendiges oder als Thiere zu bezeichnen wären, dafern Thier ist, was eine Seele hat. (In der Uebersetzung fehlen nach „denn auch [sowohl] ein Thier zu nennen das Feuer oder die Luft, gehört zu dem ein wenig Widersinnigen," aus Versehen die Worte: „als auch, sie nicht Thiere zu nennen, wenn eine Seele darin ist, wäre auffallend.") Die eigenthümliche Reflexion aber, derenwegen Ar. alles dieses hier in Erinnerung brachte, ist diese, daß er jene Sätze der Physiker auf den allgemeinen logischen, als den für die Weltansicht Jener charakteristischen, und gewissermaßen den Grund derselben enthaltenden zurückführt: das Ganze sei gleichartig mit seinen

Theilen; weshalb denn, das Thier im phyſicaliſchen Sinne als Theil des Allweſens betrachtet, dieſes letztere gleich jenem beſeelt, oder mit andern Worten Seele, wie vorhin geſagt, eingemiſcht in das All, ſein müſſe. Es iſt aber jener Satz ein ſolcher, von welchem auch wir urtheilen müſſen, daß Ar. in ihm mit vollem Rechte einen Ausdruck für das Grundprincip der phyſicaliſchen Stufe der philoſophiſchen Speculation fand. Wir haben nämlich ſchon anderwärts (Anmerkk. zur Phyſik S. 321.) angedeutet, wie dieſes Princip, namentlich im Gegenſatze der ſchlechthin kategoriſchen und poſitiven Idee der eleatiſchen Schule, eine weſentlich hypothetiſche Natur hat; indem nämlich aus dem unmittelbaren Sein auf einen weſentlichen Grund, aus der Wirklichkeit auf eine Nothwendigkeit, aus dem Zufällig-Natürlichen auf ein An und Fürſichſeiendes und Unbedingtes geſchloſſen wird. Der eigene Mangel an ſolchen Kategorien und logiſchen Begriffbeſtimmungen, in denen auf concretere Art, als in der der Philoſophie des Alterthums geläufigen, die Beſtimmungen der Reflexion und der dialektiſchen Negativität enthalten wären, machte es dem Ar. zwar unmöglich, den weſentlichen Unterſchied der früheren Geſtaltungen und Stufen der Philoſophie auf rein logiſche Weiſe ſo bündig und vollſtändig auszudrücken, wie wir in der That ſehen, daß er ihn erfaßt hatte: uns aber muß es frei ſtehen, dieſen Mangel zu ergänzen, und ſolche Ausſprüche, wie z. B. den in der Phyſik gleichfalls als Axiom der phyſicaliſchen Schule angeführten: „aus Nichts wird Nichts,“ oder wie den hier in gleichem Sinne angezogenen und nur eine andere Seite derſelben Idee bezeichnenden: „wie der Theil, ſo das Ganze“ auf ihren allſeitigern und begriffgemäßern Ausdruck zurückzuführen. Dieß aber glauben wir durch die dort zuerſt aufgeſtellte und hier wiederholte Formel gethan zu haben, und wir zweifeln nicht, daß ſich dieſelbe bei geſchichtlicher Betrachtung der einzelnen Lehren allenthalben wiſſenſchaftlich durchführen und bethätigen laſſen würde. — Die Widerlegung übrigens, die Ar. von der Beziehung jenes

Satzes auf den Begriff der Seele beigefügt, ist die in Wahrheit hieher gehörige, die in der Andeutung der concreten Natur dieses Begriffs, durch welche sich dieser über jene, an sich übrigens wahre und seiende Allgemeinwesen erhebt, besteht.

Hiedurch nun ist der Schluß vorbereitet, den wir nicht umhin können, unter allen für den angemessensten zu erkennen, durch welche diese Uebersicht der Ansichten früherer Denker beschlossen, und der Uebergang zur wissenschaftlichen Aufstellung der eigenen Lehre des Ar. angekündigt werden konnte. Die zusammengesetzte oder concrete Natur des Seelenwesens wird als diejenige Thatsache der Erfahrung aufgeführt, welche alle jene Speculationen als ungenügend, und dem Begriffe, der hier gesucht wird, noch fern bleibend zeigt. Ueber diese Thatsache selbst aber werden die allgemeinen Reflexionen beigefügt, in denen die nunmehr aufzulösenden Probleme enthalten sind, und welche darum wesentlich als Ergänzung dienen jenes Geschichtlichen, durch welches mehr die allgemeine Art und Weise bezeichnet worden war, wie über Seele und Geist überhaupt speculativ, d. h. unter der Gestalt der Ewigkeit und mit stetem Rückblick auf die als einfachste und allgemeinste erkannten Wahrheiten, zu denken sei; während hier nun die besondere Gestalt, die diese Untersuchung, im Gegensatze gegen die früheren Versuche, auf dem Standpuncte des Ar. gewonnen hatte, ausgesprochen wird. — Die unmittelbarste Weise aber, wie jene concrete Natur des hier behandelten Begriffes gefaßt werden kann, ist, daß man die Seele aus einer Mehrheit trennbarer, oder in der That körperlich, d. h. der Ausdehnung nach getrennter Theile bestehen läßt, deren jedem als wesentliches Attribut eine jener Eigenschaften, welche gemeinschaftlich den Begriff der Seele auszumachen scheinen, beigelegt wird. Dieß nun war, wie Ar. beiläufig bemerkt, in der That die Meinung Vieler; wahrscheinlich wohl Solcher, die, von der in der Philosophie seit Sokrates und Platon aufgegangenen Idee von der Concretion,

Intenſität und der Allgemeinheit nicht nur entgegenſtehenden, ſondern auch ſie enthaltenden Einzelheit des Seelenbegriffs unterrichtet, dabei doch unfähig wären, dieſen ſo umgeſchaffenen Begriff anders als in der rohen Geſtalt der räumlichen Vielheit und Zuſammenſetzung zu faſſen. Die Ausleger nennen uns hier den platoniſchen Timäus als das von Ar. wahrſcheinlich gemeinte Beiſpiel dieſer Anſicht: und obwohl die dort vorgetragene Anſicht von der Seele, als aus drei verſchiedenen, auch in verſchiedenen Theilen des Körpers wohnenden Seelen beſtehend, unverkennbar verwandt iſt und leicht für identiſch gehalten werden kann mit der in der Republik des Platon aufgeſtellten: ſo möchten wir dennoch glauben, daß entweder ein tieferes Verſtändniß beider Werke, oder ein richtig leitender Inſtinct Jene veranlaßt habe, den Timäus, und nicht die Republik zu nennen. Es unterſcheidet ſich nämlich die Darſtellung beider Werke dergeſtalt, daß die in der Republik enthaltene die vorläufige, populäre oder exoteriſche Andeutung einer in der eſoteriſchen oder dialektiſchen weiter, reiner und ſchärfer auszuführenden iſt; die in dem Timäus hingegen ein Verſuch, die wirklich ſchon gegebene, aber von Wenigen wohl hinreichend verſtandene, und dem Pl. vielleicht ſelbſt nicht genügende Conſtruction des Seelenbegriffes nach dem was er an ſich oder in der Idee iſt, in das Reich der natürlichen Wirklichkeit und Erfahrung überzutragen. In der Idee nun kann von keiner räumlichen Vielheit oder Zuſammenſetzung der Ausdehnung nach die Rede ſein; was daher auch in der Republik von Beziehung der Seelentheile auf Theile des Körpers vorkommt, iſt, wie es auch ein ſinniger Leſer jenes Werkes gewiß ſogleich verſtehen wird, von einem begriffmäßigen Verhältniſſe vielmehr, welches der idealen Einheit des Ganzen keinen Abbruch thut, als von einem wirklichen Vertheiltſein mehrer Seelen in die dort bezeichneten Glieder des animaliſchen Körpers zu verſtehen. Dahingegen die Darſtellung des Timäus allerdings das Mißverſtändniß entweder erregen kann, oder gar vielleicht ſelbſt aus einem ſolchen

hervorgegangen iſt, als ſeien die idealen Potenzen der Seele in der äußerlichen Wirklichkeit eine Mehrheit von Seelen, die in den beſonderen Gliedern des Körpers ganz auf dieſelbe Weiſe, wie die ganze in dem ganzen Körper, ausſchließlich wohnen. — Gegen eine ſolche, die Zuſammenſetzung des Begriffes und der Idee oder der Entelechie aus Potenzen und Momenten mit der Zuſammenſetzung eines körperlich ausgedehnten Ganzen aus körperlich abtrennbaren Theilen verwechſelnde Anſicht nun wirft Ar. die Frage auf, was es denn ſei, welches die ſolchergeſtalt vielen und einander äußerlichen Seelendinge zur Einheit der einigen Seele verbinde. Die problematiſch darauf hingeworfene Antwort, daß dieß vielleicht der Körper thue, ſcheint ganz in dem Sinne ſolcher erfunden, welche in der von Platon gelehrten idealen Mehrheit von Potenzen der Seele, wie alles Idealen, das dialectiſche Moment, welche alle dieſe Potenzen in ihrem Fortgange und begriffmäßiger Aufeinanderfolge in eine negative Einheit zuſammenknüpft, wegließen, und deshalb kein anderes als ein äußerliches Band ſich denken konnten, welches dieſe ſolcherweiſe unter der Geſtalt nicht der Einheit, ſondern der abſoluten Vielheit angeſchauten Weſenheiten unter ſich zuſammenknüpfe. Dieſem Mißverſtändniſſe nun begegnet Ar. durch das von ihm auf gleich unmittelbare Weiſe, wie jenes von der idealen Zuſammenſetzung, vorläufig zum Grunde gelegte Axiom, daß die Seele vielmehr umgekehrt gegen den Körper ſich als Formbeſtimmung und einen vielfachen Stoff zu binden und zuſammenzuhalten fähige Einheit verhalte, und ſchließt daraus, daß durch die Annahme einer Vielheit von Seelen die Frage über das Was der Seele nur weiter hinausgeſchoben, aber nicht beantwortet werde; indem alsdann, was dieſe Vielheit zuſammenbinde, für die wahre und eigentliche Seele anzuſprechen ſei. — Zuletzt wird noch die Wahrheit einer der Zuſammenſetzung des Körpers entſprechenden unmittelbaren Theilbarkeit des Seelenweſens ausdrücklich bemerkt: allein es zeigt ſich, daß dieſe eine ganz andere iſt, als die von Jenen, deren Meinung vorhin ange-

führt ward, beabsichtigte Trennung der Seele ihren Anlagen, Kräften und Eigenschaften nach. Indem nämlich der Körper überhaupt, wie nachher weiter auseinandergesetzt wird, die Grundlage, Potenz oder Möglichkeit des Seelenlebens oder der Seelenthätigkeit ausmacht, theilt die Seele, als bloße Potenz oder Anlage betrachtet, gewissermaßen seine Theilbarkeit: als Beleg wofür Ar. das Fortleben gewisser Pflanzen und Thiere auch nach der Trennung ihrer Glieder in jedem einzelnen dieser getrennten Glieder anführt: so daß also dieselbige Seele, die in der Wirklichkeit als Eine der Zahl nach erscheint, (ἀριθμῷ — in der Uebersetzung steht aus Versehen statt „Zahl:“ „Gestalt“ —): dennoch der Anlage nach eine Mehrheit nicht von verschiedenartigen, sondern von der Art nach (εἴδει) gleichen Seelen zu enthalten scheint. Dahingegen der Versuch, die besondern Functionen der Seele als besondere Seelen einzelner Glieder des Körpers vorzufinden, nicht nur in der Erfahrung keine Bestätigung finden würde, sondern es auch solche Functionen der Seele giebt, z. B. die eigentlich geistigen, welche ungleich mehr für Einheiten einer vorausgesetzten Seelensubstanz, denn für Einheiten körperlicher Theile ihrem Begriffe nach gelten müssen. Weit entfernt daher, daß jene körperliche Theilbarkeit der Seele für gleichbedeutend gehalten werden könnte mit der intensiven Concretion ihres Begriffes: so ist sie gewissermaßen das Gegentheil dieser, nämlich ein Rest der einfachen und gleichgültigen Unbegrenztheit des körperlich Stetigen; weshalb sie denn auch in der Seele als solcher aufgehoben, d. h. als Möglichkeit, nicht aber als Wirklichkeit einer Mehrheit neben einander bestehender Substanzen erhalten ist, und nur die niederen Functionen des Seelenlebens betrifft, wiewohl auch diese schon nicht schlechthin einfache, sondern, gleichwie die Eigenschaften der körperlichen Substanz als solcher, mehre und unzertrennliche sind. — Man kann die solchergestalt theilbare Seele die Pflanzenseele nennen, und Ar. deutet ausdrücklich an, daß man in diesem Sinne das Lebensprincip (ἀρχὴν) vor-

Pflanzen mit in die Betrachtung des Seelenbegriffes hineinziehen müsse; wiewohl, diese Theilbarkeit einmal gesetzt, bei den Thieren auch Selbstbewegung und Empfindung in diese unmittelbare Grundlage oder Dingheit des Seelenbegriffes mit eingehen. Wir allerdings würden hier genauer unterscheiden zwischen dem Begriffe des Lebens, und dem der Seele, und nur dem ersten jene unmittelbare Natürlichkeit und theilbare Körperlichkeit zuschreiben; obgleich die von Ar. selbst angezogenen Thatsachen der Erfahrung für die wesentliche Einheit und Ungetrenntheit dieser Begriffe, sobald sie von dem physicalischen Standpuncte aus, welcher der Standpunct dieser ganzen Abhandlung ist, betrachtet werden, allerdings zu zeugen scheinen.

Anmerkungen zum zweiten Buche.

Capitel 1.

Das vorliegende Capitel gehört zu den für die wissenschaftliche (horistische oder heuristische) Methode des Ar., und für den Inhalt seiner Philosophie, wiefern dieser mit jener Methode Eines und Dasselbe, und nicht ihr äußerlich ist, am meisten charakteristischen, und es enthält so zu sagen, einen gedrängten Auszug der allgemeinsten Ergebnisse des Verlaufs jener Methode, von den einfachen und unmittelbaren Begriffbestimmungen an, mit denen derselbe beginnt, bis zu dem inhaltreichsten und höchsten, dem Begriffe des νοῦς oder des Geistes hinauf. Ar. selbst bezeichnet dasjenige, was hier be-

absichtigt und gegeben wird, als allgemeine logische Begriffsbestimmung der Seele (διορίσαι, τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος ψυχῆς); und wirklich sind die Kunstausdrücke, in welche ihre Definition hier gefaßt wird: οὐσία, εἶδος und ἐντελέχεια, nichts anderes als Werkzeuge einer logisch-metaphysischen oder dialektischen Vermittelung, durch welche über die Bestimmung des unmittelbaren, d. h. des körperlichen Seins hinaus der Begriff der Seele in eine solche Sphäre des Seins oder der Wahrheit emporgehoben wird, welche jene erste Stufe der Unmittelbarkeit zwar in sich begreift, ohne aber umgekehrt von ihr begriffen zu werden. — Begonnen wird mit dem Begriffe der οὐσία oder des Wesens (— vergl. über den Gebrauch dieses deutschen Wortes für οὐσία Anmerkk. zur Physik S. 263.), dessen Unterscheidung von den übrigen sogenannten Kategorien die erste und niedrigste Stufe der aristotelischen Speculation bezeichnet. Auf dieser Stufe kam es darauf an, feste und ein- für allemal bestimmte, mit dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit und Ewigkeit gedachte Unterschiede des Seins zu finden und die Art und Weise, wie diese Unterschiede in die Thätigkeit des Erkennens der besondern Gegenstände eingehen, aufzuzeigen: die Lösung welcher beiden Aufgaben dasjenige, was man gemeinhin die aristotelische Logik nennt, ausmacht. Das Beispiel der gegenwärtigen Stelle, (wo ὕλη und εἶδος unter οὐσία begriffen werden) würde allein hinreichen zu erweisen, wenn es nicht aus den Begriffen der Kategorien selbst sich ergäbe, daß diese keineswegs bloß, wie manche Ausleger meinen, empirischer Natur, sondern umfassend Alles, das Uebersinnliche eben so sehr wie das Sinnliche sein sollten; so daß, wenn auch weiterhin andere metaphysische Begriffbestimmungen aufgefunden wurden, welche tiefere und mehr die Erkenntniß bereichernde Unterschiede enthielten, diese dennoch als von jenen gleichsam umschrieben gedacht, und nicht ohne Anwendung der in den Kategorien enthaltenen Unterscheidungen bezeichnet wurden. Solche nun sind die Gegensätze von Stoff und Form, und von Möglichkeit oder An-

lage und Wirklichkeit oder Vollendung, welche Ar. zuerst theils in den Büchern über Philosophie, theils in dem ersten Buche der Physik aufgestellt haben mag. Daß dieselben zum Theil in die Bestimmungen der Kategorien unmittelbar eingriffen, davon findet sich sogleich hier ein Beleg, indem die Gestalt und Formbestimmung im Gegensatze des Stoffes als dasjenige, was allein ein bestimmtes Etwas (τόδε τι) genannt werden könne, bezeichnet wird; welcher Ausdruck in dem Kategorienwerke für dasjenige, was dort πρώτη οὐσία heißt, nämlich für das Individuum im Gegensatze der Art und der Gattung, gebraucht ist: so daß also namentlich das Wort εἶδος, welches dort als die Art bezeichnend ihm entgegenstand, hier vielmehr als identisch mit ihm gilt. Der wesentliche Unterschied dieser neuen und höheren Begriffbestimmungen von den Kategorien besteht in ihrer dialektischen Natur, im Gegensatze der bloß abstracten Natur jener; und so kann es denn nicht fehlen, daß ungeachtet, wie gesagt, jene als formale Schemen fortwährend stehen bleiben, den in Bezug auf sie ausgesprochenen Grundsätzen mehrfacher Abbruch geschieht: wie wir denn sogleich bemerken, daß, während in dem Kategorienwerke die οὐσία als dasjenige Sein bezeichnet worden war, welches, ohne selbst in den Gegensatz einzugehen und durch ihn sich entzweien zu lassen, vielmehr als Träger und Grundlage alle Gegensätze in sich aufnimmt, im Widerspruche damit hier sowohl Stoff und Formbestimmung, wie auch Möglichkeit und Wirklichkeit als Gegensätze, die innerhalb der Usia stattfinden, aufgeführt werden. Womit denn wohl auch dieß auf das engste zusammenhängen mag, daß auch die Kategorien von Qualität, Quantität, Verhältniß u. s. w. nicht mehr so streng, wie in jenen abstract-logischen Betrachtungen, dem Wesen äußerlich gehalten werden, sondern die Bewegungen, die jenen eigenthümlich angehören, zur Entstehung oder zum Untergang der Formbestimmungen und Entelechien innerhalb dieser bevorzugten Kategorie gleichsam mitwirken müssen.

Was nun diese höheren oder dialektischen Kategorien selbst betrifft, mittelst welcher die Definition der Seele zu Stande gebracht werden soll: so scheinen hier die Begriffe der Hyle und der Dynamis einerseits, und die des Eidos und der Entelechie andererseits geradehin identificirt zu werden. Daß indessen dieß nicht ganz wörtlich und streng zu verstehen ist: darauf kann schon der Umstand hinführen, daß neben dem Stoffe und der Formbestimmung noch das aus beiden zusammengesetzte als ein drittes genannt wird; während es bei Möglichkeit und Wirklichkeit sogleich auffällt, daß jene in dieser an und für sich enthalten ist. Auch zeigt insbesondere das erste Buch der Physik, daß durchgehends der erstgenannte Gegensatz abstracter gehalten wird, als der letztgenannte; weshalb auch Formbestimmung und Stoff die Verneinung als drittes Glied außer sich haben, während dort der Begriff der Negation in dem der Möglichkeit enthalten ist. Der Gegensatz von Dynamis und Entelechie ist unverkennbar der prägnantere und der bequemere Ausdruck für jene metaphysische Gestaltenbildung, und darum auch der häufiger und bedeutsamer bei Aristoteles vorkommende; die Theorie von der Triplicität von Stoff, Formbestimmung und Beraubung, welche am Ende des ersten Buchs der Physik aufgestellt ist, scheint zwar durch das Bedürfniß, eine genauere und schärfer zergliedernde Rechenschaft über den Inhalt jener Begriffe abgelegt zu haben, hervorgerufen, aber bald abgebrochen worden zu sein in dem Gefühle, daß sie bei der Anwendung auf das Empirische von minder bequemem Gebrauche bleiben müsse. Weshalb wir denn auch finden, daß überall, wo diese Ausdrücke uns begegnen, sie gleich den Kategorien einen mehr formellen Sinn behalten, dahingegen die immanente dialektische Steigerung der Objecte der Körper- und Geisterwelt, wie in unserm Capitel, so fast überall, durch die Stufenreihe der Dynamis und Entelechie ausgedrückt wird.

Für Wesen oder οὐσίαι, heißt es weiter, gelten vorzugsweise die Körper; womit denn deutlich ausgesprochen ist das

Verhältniß, welches wir so eben zwischen den eigentlich sogenannten Kategorien und den mehr dialektischen Begriffbestimmungen setzten. Wenn nämlich jene die Gestalten des unmittelbaren und einfachen Seins bezeichneten, im Gegensatze des in sich reflectirten und durch innere Negativität zur Concretion des Begriffes gesteigerten: so muß wohl dasjenige, wovon sie ausgesagt werden, zunächst die sinnlich wahrgenommene Körperwelt sein, welche eben für die Erkenntniß diesen Charakter der Unmittelbarkeit trägt, der durch die ihm innewohnende Dialektik zu dem vermittelten und reflectirten Character der Uebersinnlichkeit und der Geistigkeit gesteigert werden soll. Wenn also die Körper hier Anfänge des andern Seienden (τῶν ἄλλων ἀρχαί) genannt werden: so ist das Wort „Anfang“ hier in demselben Sinne gebraucht, wie in der Physik z. B. „erster Raum“ derjenige heißt, der unmittelbar von dem Körper eingenommen wird; und der dialektische Fortschritt von dem Abstracten als dem Unmittelbaren zu dem Vermittelten und Concreten ist hiedurch bezeichnet als der sowohl für die einfachen logischen Begriffbestimmungen, unter denen οὐσία die erste und ἐντελέχεια die letzte ist, als auch für die nach diesen Begriffbestimmungen wissenschaftlich behandelten natürlichen Dinge gültige. — Bei der Anwendung selbst nun aller dieser Begriffbestimmungen auf die natürlichen Dinge zeigt sich freilich der Mangel an vollendeter dialektischer Ausbildung jener, darin, daß in dieser Anwendung der Willkühr und Zufälligkeit noch ein zu großer Spielraum bleibt: wie denn sogleich hier derjenige Begriff, durch welchen von dem Körper zu der Seele der Uebergang gemacht werden soll, der Begriff der Lebendigkeit, oder, wie diese sogleich definirt wird, der Ernährung, des Wachsthums und der Abnahme, aus der Erfahrung aufgenommen wird, statt auf logische Weise mittelst der wesentlichen Nichtigkeit alles nur in den Kategorien, aber in keinen höheren Formen begriffenen, also unmittelbar körperlichen Seins, und der Foderung einer Wiederherstellung desselben durch die Vermittelung höherer

Begriffsbestimmungen, seine Nothwendigkeit darzuthun. Obgleich nämlich weiter in diesen Lebendigen die Usia, nämlich die körperliche Vielheit oder Zusammengesetztheit, als das zum Grunde liegende, als Hyle und Dynamis bezeichnet, als das zusammenhaltende Princip aber eine Formbestimmung oder Entelechie gefodert wird, welche, wie sich sogleich zeigt, eben die Seele ist: so bleibt doch die Nothwendigkeit noch verborgen, warum gerade auf solche Weise, wie wir es in der Ernährung und dem natürlichen Wachsthum und Abnahme eines organischen Körpers geschehen sehen, der körperliche Stoff als Möglichkeit und unbegrenzte Vielheit durch die Formbestimmung und Entelechie zugleich gesetzt und auch gehoben werde; und es wird sogar weiter unten der Begriff der Entelechie durch eine Formbestimmung solcher Körper erläutert, in deren Wesenheit keineswegs jene Dialektik des wechselweisen Setzens und Aufhebens eingegangen ist, wie in die organischen. Nichts destoweniger aber dürfen wir sagen, daß die, wenn gleich noch nicht zum deutlichen Begriff allseitig heraus gebildete Anschauung von der Nothwendigkeit jenes dialektischen Verhältnisses der organischen zu den unorganischen Körpern dem Ar. bei dieser Darstellung vorgeschwebt haben muß; da er sonst nicht mit solcher Sicherheit und Umsicht auf das Verhältniß von Seele und Körper als auf das in der Erfahrung am reinsten und vollständigsten vorliegende Musterbild der logischen Beziehungen von Entelechie und Dynamis hätte hinweisen, und die letzteren in jenem vollkommen realisirt finden können.

Innerhalb der Bestimmung der Entelechie selbst setzt Ar. einen neuen Unterschied oder selbst Gegensatz, als dessen Typus er hier, wie auch anderwärts, den geistig-empirischen Gegensatz von allgemeinem, an keine bestimmte Zeit geknüpftem, und von in einem besondern Zeitmoment bethätigtem Besitz einer Erkenntniß nennt, (ἐπιστήμη und τὸ θεωρεῖν) welches wir sehr gut durch „Wissen“ und „Anschauen“ ausdrücken können, vorausgesetzt daß unter dem letzteren nicht das bloß

ſinnliche, ſondern das intellectuelle oder geiſtige verſtanden werde. Es iſt dieſer Gegenſatz, (was Ar. zwar nicht ausdrücklich bemerkt, wir aber nachtragen können) innerhalb der Entelechie entſprechend dem innerhalb der Dynamis ſtattfindenden zwiſchen reiner oder ſchlechthin negativ bleibender Dynamis, und Bewegung oder Veränderung als Entelechie der Dynamis als Dynamis; und man kann eben ſo, wie in der letztern Art der Dynamis die Beziehung dieſer zur Entelechie, ſo in der erſten Art der Entelechie die Gegenwart der negativen Natur der Dynamis in der Entelechie als ſolcher ausgedrückt finden: durch welche gegenſeitige Beziehungen und neuentſtehende Gegenſätze eben die wahrhaft dialektiſche Natur des Hauptgegenſatzes ſich kund giebt. Die Seele nun nennt Ar. eine Entelechie der erſtern Art; denn ſie verhält ſich zu ihrer Thätigkeit wiederum als Dynamis; welcher Gegenſatz ſich in der Erfahrung als Gegenſatz von Schlafen und Wachen ausdrückt. Darum heißt die Seele die erſte, oder die nächſte oder unmittelbare Entelechie des Körpers; im Gegenſatze der durch ſie vermittelten Entelechie, welche die wachende Thätigkeit der Empfindung und der übrigen Seelenkräfte iſt. Als dieſe kommt ſie bereits den Pflanzen zu, weil auch dieſe Selbſternährung und Wachsthum und Abnahme haben; man könnte daher wohl die Seelen dieſer ſchlafende nennen, wenn nicht, (wie in der kleinen Abhandlung über Schlaf und Wachen geſagt wird, die nebſt andern dem Ar. zugeſchriebenen, den gegenwärtigen Büchern als Ergänzung oder weitere Ausführung angehängt werden) dieſes Wort erſt von ſolchen gebraucht würde, in denen auch das Gegentheil, nämlich das Wachen, zur Erſcheinung kommt; wozu denn mindeſtens das Vermögen der Empfindung erfodert wird.

Wie die Entelechie, welche die Seele iſt, als Entelechie erſter Claſſe, ſo wird der Körper, deſſen Entelechie ſie iſt, näher, (mit dem, aus der griechiſchen auch in unſere wiſſenſchaftliche Sprache übergegangen Ausdrucke) als ein organiſcher bezeichnet; welchen Organismus oder Gliederung Ar.

ohne weiteres für eine nothwendige Folge zu nehmen ſcheint von der Selbſternährung; wie er dieß vielleicht in anderen, für uns verloren gegangenen naturwiſſenſchaftlichen Schriften auseinandergeſetzt hatte. Hier deutet er nur kürzlich an, wie dieſer Begriff der organiſchen Gliederung auch auf die Pflanzen Anwendung leide; obgleich bei dieſen die gleichfalls als werkzeugliche Glieder innerer Functionen zu betrachtenden Theile durchaus einfach ſeien (παντελῶς ἁπλᾶ· in der Schrift über die Pflanzen heißen ſie ἀδιάφορα, und an denen der ὅρος διωρισμένος vermißt werde). In den erſten Capiteln der eben genannten, vortrefflichen und ganz in dem ächten Geiſte und Style des Ar. abgefaßten Schrift — (welche man merkwürdiger Weiſe, wie auf ähnliche Art das gleich vortrefflich geſchriebene kleine Werk „von der Welt,“ meiſt für unächt hat erklären wollen, während man kein Bedenken trug, die geiſtloſeſten und in jeder Hinſicht erbärmlichen Productionen in ſo reichem Maße dieſem großen Schriftſteller zuzuſchreiben) zeigt ſich auf das deutlichſte, wie auf einer klaren aber bewegten Spiegelfläche, die Geneſis des ariſtotteliſchen Begriffes von der Seele, wie ſich dieſer als die Idee des Organismus durch die Vorſtellung, daß alles Leben und alle Seelenthätigkeit vom der Empfindung ausgehe und dieſe mit Nothwendigkeit zum Grunde liegen habe, durcharbeitet. Doch wagt Ar. dort noch nicht, was er in der gegenwärtigen Schrift keck zu thun ſich geneigt zeigt, den Pflanzen geradezu eine Seele zuzuſchreiben oder von einer Seele der Ernährung zu ſprechen, ſondern ſetzt den Begriff des Lebens als einen Mittelbegriff zwiſchen Seelenloſem und Seelenhaftem. Zugleich werden wir belehrt, (was demjenigen, der tieferblickend dem geſchichtlichen Gange der alten Philoſophie zu folgen bemüht iſt, unſtreitig als eine ſehr merkwürdige Notiz erſcheinen wird) daß diejenigen Philoſophen, in deren Forſchung der Uebergang ſich vorbereitete von der, bisher allein vorherrſchenden Idee der Natur, zu der Idee des Geiſtes; namentlich Empedokles und Anaxagoras, dem Begriffe des Pflanzenlebens

besondere Aufmerksamkeit widmeten, und in verschiedenen ihrer Aussprüche mehr oder weniger dazu sich hinneigten, in diesem Leben schon dasjenige, was Ar. der höhern Geistigkeit vorbehält, vorzufinden. — Mit jener Lehre aber von der einfachen und nicht vielfachen Thätigkeit des Pflanzenlebens im Gegensatze des Thierlebens, hängt unstreitig auch die Bemerkung von der Einfachheit der vegetabilischen Organe im Gegensatze der thierischen zusammen, welche einfach heißen, wiefern jeder nur Einem Zwecke dient und Eine Function verrichtet; unbestimmt aber (was jenem zu widersprechen scheinen könnte), wiefern sie stets in einander übergehen und keinen solchen Gegensatz, wie die animalischen Organe, zu einander bilden; welches sich anderwärts (z. B. in der Schrift über Länge und Kürze des Lebens Cap. 6.) so ausgedrückt findet, daß jeder Theil der Pflanze der Anlage oder Möglichkeit nach jeder andere Theil sei.

Mit einer Wiederholung der Definition, wo nun die Seele ausdrücklich die erste Entelechie des Körpers, (im Gegensatze der zweiten, welche ihre wachende Thätigkeit ist) genannt wird, macht Ar. den Uebergang zu einer kurzen Beantwortung der Frage, ob die Seele mit dem Körper Eins sei oder nicht. Diese nun, sagt er, sei eigentlich schon beantwortet, denn von den verschiedenen Bedeutungen der Worte „Sein“ und „Einheit“ seien der Seele in Bezug auf den Körper diejenigen zugeschrieben, welche die eigentlichsten und wahrsten seien. In Bezug auf das, was Ar. verschiedene Bedeutungen jener Worte nennt, verweisen wir hier der Kürze wegen nur auf Phys. I., 2.: es können diese Bedeutungen als Denkzeichen der verschiedenen durchlaufenen Stufen philosophischer Weltansicht betrachtet werden; da es einmal so hergebracht war und noch jetzt ist, daß jede Philosophie dem, was sie vorzugweise für die Wahrheit erkennt, jene Prädicate des Seins und der Einheit beilegt, ohne doch sie dem, was früher so hieß, geradehin zu entziehen, da sie auch diesem eine gewisse Wahrheit, nämlich als Grundlage

oder aufgehobenes Moment der eigenen, zugeſtehen muß. Demnach nun mußte Ar. unſtreitig dem, was er Entelechie nannte, vorzugweiſe Sein und Einheit zuſchrieben; gleichwie etwa Platon beide Prädicate den Ideen zuerkannt hatte; und die Form der Einheit, welche die Entelechie iſt, die eine reichere und unterſchiedener Mannigfaltigkeit, als die Idee, enthält, kann ganz eigentlich für die von Ar. entdeckte oder für die Philoſophie in Beſitz genommene gelten. — Zuletzt wird noch eine allgemeine Erläuterung beigefügt mittelſt Umſetzung des minder geläufigen und intenſiver ſpeculativen Begriffs der Entelechie in den einfachern und leichter faßlichen der Formbeſtimmung und des begriffmäßigen Seins. Daß ſie nämlich das Weſens ihres Körpers nach dem Begriffe iſt (οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον), dieß iſt ihr gemein auch mit lebloſen und durch Kunſt gefertigten Gegenſtänden, von denen hier ein Beiſpiel hergenommen wird; und darum kann dieſe Definition der Seele als Formbeſtimmung und Begriff wohl die allgemeinere (καθόλου) genannt werden; während ihr Sein als Entelechie vielmehr ſchon den Begriff der organiſchen Lebendigkeit als ſolcher vorausſetzt. Es wird aber durch dieſe allgemeine oder formale Beſtimmung ſo viel gewonnen, daß nicht der Begriff der Entelechie von denen, die ihn zu faſſen Ar. etwa noch für unfähig hält, dahin mißverſtanden werden kann, als beſtehen Körper und Seele auch unabhängig von einander, und werden nur äußerlich zuſammengebracht. Namentlich der Körper iſt ein ſolcher nur durch die Seele, und hört auf, dem Begriffe nach dieſer Körper zu ſein, ſo wie die Seele hinweggeht; was Ar. noch beſonders durch das Beiſpiel der einzelnen Organe des thieriſchen Körpers erläutert, als welche zu ihren eigenthümlichen Functionen genau ſo ſich verhalten, wie der ganze Körper zu der Seele. Auf dieſe Weiſe wird, worauf es dem Ar. ankommt, der Begriff der Dynamis als eben ſo ſehr abhängig nachgewieſen von dem der Entelechie, wie umgekehrt die Entelechie abhängig iſt von der Dynamis: ſo daß alſo niemand auf den Ge-

denken kommen darf, als sei der todte Körper eine Dynamis, welche etwa nur ihre Entelechie außer sich habe. Vielmehr ist die Entelechie der Dynamis ganz eben so eng verknüpft wie die Formbestimmung dem Stoffe, und eben so wie der Stoff, wenn die Formbestimmung, hört auch die Dynamis auf, dieses Etwas zu sein, wenn die Entelechie sich entfernt. Der Unterschied besteht nur etwa darin, daß die Dynamis schon die Entelechie als Formbestimmung in sich scheinen hat, und daher die Meinung erregen kann, als vermöge sie auch ohne jene Etwas, und das, was sie ist, zu sein; während dem Stoffe als solchem auch dieser Schein abgeht. — Was aber die Seele betrifft, so deutet Ar. nur vorläufig an, wie auch sie zwar einerseits ohne den Körper, dessen Formbestimmung und Wirksamkeit sie ist, nicht sein kann das, als was sie erscheint; andererseits aber doch nichts hindert, daß gewisse Theile von ihr auch unabhängig von dem Körper fortbestehen, und solchergestalt die ganze Seele nur in dem Sinne des Körpers Entelechie sei, in welchem der Schiffer des fahrenden Schiffes. Welche Untersuchung aber auf den weiteren Verfolg der Betrachtung hinausgeschoben wird.

Capitel 2 und 3.

Die Worte des Uebergangs von der mehr formalen oder logischen Definiton der Seele zu der specielleren Theorie von ihr werden von den Auslegern einstimmig so verstanden, wie sie ohne Zweifel auch verstanden werden müssen: nämlich daß unter dem Ungewisseren oder vielmehr Ungenaueren (ἀσαφὲς), aber mehr in die Augen fallenden (φανερώτερον), eben jene formalen allgemeinen Begriffbestimmungen gemeint sind, durch die in dem vorigen Capitel der Begriff der Seele mehr umschrieben als erschöpft wurde; unter dem Gewissen und begriffmäßig Verständlichen aber die ausgeführte und gegliederte Theorie, welche in dem Folgenden aufgestellt wird. Genau

eben ſo ward im erſten Buche der Phyſik der allgemeine Begriff der ἀρχή als das der gemeinen Erkenntniß näher liegende, wenn auch Ungenauere bezeichnet, im Gegenſatze der beſondern naturwiſſenſchaftlichen Principien; und überhaupt iſt der Fortgang der geſammten ariſtotel. Philoſophie von dem logiſch Abſtracten zu dem phyſiſch und ethiſch Concreten ein ſolcher, der, da er zugleich als ein Fortſchritt von dem Leichteren und Bekannteren zu dem Schwereren und Unbekannteren ſich ankündigt, hiedurch zu verſtehen giebt, daß er das Empiriſche nicht, inſofern es dem Speculativen entgegengeſetzt iſt, (wo es dann vielmehr umgekehrt das Bekanntere und den Anfang machende ſein würde) ſondern nur inſofern es einen intenſiveren Begriff enthält als das Logiſche, der Betrachtung werth hält, und daher auch von ihm zu einem noch Höheren und rein Geiſtigen oder Speculativen, welches Gegenſtand der Urwiſſenſchaft ſein ſollte, fortzugehen beabſichtigt. — Der Unterſchied nun zwiſchen jener abſtracten, und der ſie aufnehmenden concreten Behandlung wird näher ſo bezeichnet, daß die letztere auch den Grund, warum es ſo ſei, in die Definition aufnehmen müſſe, welchen jene weglaſſe. Weil nun die Methode, nach welcher hier verfahren werden ſoll, eine horiſtiſche und nicht eine apodeiktiſche iſt, ſo müſſe, ſobald mit dem Begriffe zugleich die Gründe gegeben werden ſollen, nicht in Einer Reihe von jenem abſtracten Anfang fortgefahren, ſondern von vorn begonnen werden. — Wir erkennen in dieſem Verfahren ſogleich das Gefühl der wahren Foderungen eines ſpeculativen Gegenſtands, als welcher dieß eben dadurch iſt, daß er ſeine Gründe in ſich trägt, welche ſolchergeſtalt durch Auseinanderbreitung ſeines Begriffes zu finden, nicht aber ſie von außen herbeizuholen, das Geſchäft der philoſophiſchen Betrachtung iſt. Nur dieß könnten wir noch hinzuſetzen, daß eben jene abſtracte Angabe des Begriffes, welche Ar. als eine der concreten Behandlung äußerliche betrachtet, obwohl er durch ein richtiges Gefühl getrieben, ſie ihr ſtets vorausſchickt, bei größerer Vollkommenheit der Methode als ein we-

sentliches Moment der letzteren selbst erscheint, indem jene Besonderheiten, welche nach dem Ausdrucke des Hr. für die Stufen des Begriffes gelten, dialektisch aus der Negativität jener abstracten, unmittelbaren oder verständigen Bestimmung dieses Begriffes zu entwickeln sind. — Uebrigens erläutert Hr. die Forderung, die er an einen wahrhaften und vollständigen Horos (d. h. Definition oder Begriffbestimmung) macht, durch ein aus der Mathematik entlehntes Beispiel: welche Wissenschaft, obgleich sie im Ganzen der apodeiktischen Methode folgt, doch durch die Thätigkeit eines spekulativen Sinnes, der allenthalben jenen inhaltvollen Horos sucht, gar sehr an Bündigkeit und Leichtigkeit der Uebersicht gewinnen kann.

Der übrige Theil dieses zweiten, und das dritte Capitel haben nun die Bestimmung, in einem verständigen Abrisse diejenige Ansicht des Seelenbegriffes aufzustellen, in welcher die Bestimmung ihres Seins und der Grund dieser Bestimmung zu einem Ganzen der Erkenntniß vereinigt seien. Dieß geschieht mittelst einer Anzählung dessen, was Hr. Theile der Seele und besondere Seelen nennt; inwiefern aber unser Schriftsteller dadurch jener Forderung zu genügen glaubt, erhellt am deutlichsten aus dem, was gegen das Ende des dritten Capitels gesagt wird; was wir darum hier vernehmen wollen. Dort nämlich erklärt sich Hr. gegen diejenigen, welche einen von den Begriffen der Seelenthätigkeiten noch verschiedenen Begriff der Seele aufsuchen; als gebe es außer jenen noch eine abgesonderte und ruhende Substanz der Seele, ein Seelending, welches mit den Eigenschaften, Qualitäten oder Kräften, durch welche jene Thätigkeiten ausgedrückt werden sollen, gleichsam überkleidet sei. Gleichwie auch unter uns manche Naturforscher und Psychologen mit den beiden großen Gegenständen ihrer Forschung nicht anders fertig zu werden wissen, als wenn sie sowohl die Materie, wie auch die Seele oder den Geist, als ein unbekanntes Etwas oder Ding an sich voraussetzen, dem alles dasjenige, wovon jenes sich als wirkliche Thätigkeit und Wesenheit aussagen läßt, als ein äußer-

liches, sein Selbst oder seinen Begriff nichts angehendes Geschenk nach Art eines Kleides oder Schmuckes zugetheilt sei; welches Aeußerliche nun, insofern es dann auch als ein Selbständiges oder ein Begriff vorgestellt werden soll, sie in Bezug auf die Natur die Kräfte der Materie, oder auch, (da eben durch diese Kräfte die Materie unvermerkt zu einer Vielheit wird) der Materien, in Bezug aber auf den Geist die Seelenkräfte zu nennen belieben. Diese rohe und ganz und gar unphilosophische Ansicht nun hat, wie wir hier sehen, bereits im Alterthume ihren bündigsten Widerleger gefunden an Aristoteles, welcher in der gedachten Stelle, seiner Gewohnheit gemäß, auch in der erstorbenen Aeußerlichkeit des Mathematischen die Spuren des Speculativen oder Lebendigen so sehr als möglich hervorzuheben, an den Begriff der geometrischen Figur erinnert, als in welchem gleichfalls keine solche Figur gefodert sei, die, ohne diese oder jene bestimmte Figur zu sein, nur Figur überhaupt wäre; vielmehr von der einfachsten Figur, (welche das Dreieck ist) ein Fortgang gesetzt durch die ganze unendliche Reihe von Figuren, deren jede die ihr vorangehenden einfacheren in sich aufgehoben, d. h. der Anlage und Möglichkeit nach gegenwärtig, trage. Auf ganz entsprechende Weise nämlich, wie dort der Begriff der Figur, sei hier der Begriff der Seele dergestalt aufzuerbauen, daß zuvörderst ein Einfachstes und Unmittelbares genommen werde, was sich von aller und jeder Seele aussagen lasse; welches somit dergestalt die Grundlage des Seelenbegriffes bilde, nicht als sei in ihm das weitere, was von einigen Seelen gleichfalls auszusagen sei, bereits enthalten, sondern daß jenes zwar als hinreichend, eine seelische Wesenheit auszumachen, anerkannt, das übrige aber als abhängig, um das sein zu können, von dem Dasein und der Gegenwart jenes ersten, wesentlich eingehend aber selbst in den Seelenbegriff, und ausmachend durch sein Hinzukommen die Begriffe höherer und reicherer Seelenwesen, gesetzt werde. Sowohl hier, als auch anderwärts, (was Ar. ausdrücklich hinzusetzt; zum

ſenkliches Moment der letzteren ſelbſt erſcheint, indem jene Beſonderheiten, welche nach dem Ausdrucke des Ar. für die Gründe des Begriffes gelten, dialektiſch aus der Negativität jener abſtracten, unmittelbaren oder vorläufigen Beſtimmung dieſes Begriffes zu entwickeln ſind. — Uebrigens erläutert Ar. die Foderung, die er an einen wahrhaften und vollſtändigen Horos (d. h. Definition oder Begriffbeſtimmung) macht, durch ein aus der Mathematik entlehntes Beiſpiel: welche Wiſſenſchaft, obgleich ſie im Ganzen der apodeiktiſchen Methode folgt, doch durch die Thätigkeit eines ſpeculativen Sinnes, der allenthalben jenen inhaltvollen Horos ſucht, gar ſehr an Bündigkeit und Leichtigkeit der Ueberſicht gewinnen kann.

Der übrige Theil dieſes zweiten, und das dritte Capitel haben nun die Beſtimmung, in einem vorläufigen Abriſſe diejenige Anſicht des Seelenbegriffes aufzuſtellen, in welcher die Beſtimmung ihres Seins und der Grund dieſer Beſtimmung zu einem Ganzen der Erkenntniß vereinigt ſeien. Dieß geſchieht mittelſt einer Aufzählung deſſen, was Ar. Theile der Seele und beſondere Seelen nennt; inwiefern aber unſer Schriftſteller dadurch jener Foderung zu genügen glaubt, erhellt am deutlichſten aus dem, was gegen das Ende des dritten Capitels geſagt wird; was wir darum hier vorausnehmen wollen. Dort nämlich erklärt ſich Ar. gegen diejenigen, welche einen von den Begriffen der Seelenthätigkeiten noch verſchiedenen Begriff der Seele aufſuchen; als gebe es außer jenen noch eine abgeſonderte und ruhende Subſtanz der Seele, ein Seelending, welches mit den Eigenſchaften, Qualitäten oder Kräften, durch welche jene Thätigkeiten ausgedrückt werden ſollen, gleichſam überkleidet ſei. Gleichwie auch unter uns manche Naturforſcher und Pſychologen mit den beiden großen Gegenſtänden ihrer Forſchung nicht anders fertig zu werden wiſſen, als wenn ſie ſowohl die Materie, wie auch die Seele oder den Geiſt, als ein unbekanntes Etwas oder Ding an ſich vorſtellen, dem alles dasjenige, wovon jenes ſich als wirkliche Thätigkeit und Weſenheit ausſagen läßt, als ein äußer-

liches, ſein Selbſt oder ſeinen Begriff nichts angehendes Geſchenk nach Art eines Kleides oder Schmuckes zugetheilt ſei; welches Aeußerliche nun, inſofern es dann auch als ein Selbſtändiges oder ein Begriff vorgeſtellt werden ſoll, ſie in Bezug auf die Natur die Kräfte der Materie, oder auch, (da eben durch dieſe Kräfte die Materie unvermerkt zu einer Vielheit wird) der Materien, in Bezug aber auf den Geiſt die Seelenkräfte zu nennen belieben. Dieſe rohe und ganz und gar unphiloſophiſche Anſicht nun hat, wie wir hier ſehen, bereits im Alterthume ihren bündigſten Widerleger gefunden an Ariſtoteles, welcher in der gedachten Stelle, ſeiner Gewohnheit gemäß, auch in der erſtorbenen Aeußerlichkeit des Mathematiſchen die Spuren des Speculativen oder Lebendigen ſo ſehr als möglich hervorzuheben, an den Begriff der geometriſchen Figur erinnert, als in welchem gleichfalls keine ſolche Figur gefodert ſei, die, ohne dieſe oder jene beſtimmte Figur zu ſein, nur Figur überhaupt wäre; vielmehr von der einfachſten Figur, (welche das Dreieck iſt) ein Fortgang geſetzt durch die ganze unendliche Reihe von Figuren, deren jede die ihr vorangehenden einfacheren in ſich aufgehoben, d. h. der Anlage und Möglichkeit nach gegenwärtig, trage. Auf ganz entſprechende Weiſe nämlich, wie dort der Begriff der Figur, ſei hier der Begriff der Seele dergeſtalt aufzuerbauen, daß zuvörderſt ein Einfachſtes und Unmittelbares genommen werde, was ſich von aller und jeder Seele ausſagen laſſe; welches ſomit dergeſtalt die Grundlage des Seelenbegriffes bilde, nicht als ſei in ihm das weitere, was von einigen Seelen gleichfalls auszuſagen ſei, bereits enthalten, ſondern daß jenes zwar als hinreichend, eine ſeeliſche Weſenheit auszumachen, anerkannt, das übrige aber als abhängig, um das ſein zu können, von dem Daſein und der Gegenwart jenes erſten, weſentlich eingehend aber ſelbſt in den Seelenbegriff, und ausmachend durch ſein Hinzukommen die Begriffe höherer und reicherer Seelenweſen, geſetzt werde. Sowohl hier, als auch anderwärts, (was Ar. ausdrücklich hinzuſetzt; zum

Beweise, wie sehr schon damals jenes geistlose Verfahren in den verschiedensten Gebieten wissenschaftlicher Betrachtung eingerissen sein mochte) sei es daher lächerlich, den Begriff einer Wesenheit außerhalb und nicht innerhalb dessen, was für uns in jedem besondern Falle diesen Begriff ausmacht, aufzusuchen; die Allgemeinheit als etwas getrennt von der Besonderheit und Einzelheit für sich seiendes, und nicht bloß in der Einheit mit diesen seine Wahrheit habendes vorzustellen. — Hinzusetzen müssen wir hier noch, was Ar. zwar nicht ausdrücklich sagt, wir aber aus dem ganzen Zusammenhange errathen können, daß nur auf diese Weise der Aufgabe, mit dem Begriffe zugleich den Grund des Begriffes, und jedes dieser beiden nur durch das andere zu erkennen, Genüge geschieht, indem dieser Grund eben nichts anderes ist, als die unmittelbare Thatsache der Erfahrung, welche solchergestalt dem Begriffe als sein erstes und einfachstes, keineswegs aber als seine Idee oder Ganzheit, zum Grunde gelegt wird. Diese Thatsache wird freilich zum Grunde, und als solcher verständlich erst durch die Erkenntniß ihres Zusammenhangs mit höheren; so daß in dem vollendeten Horos alle Theile und Glieder sich in Wahrheit wechselweise bedingen. Hierdurch nun erhält zugleich auch das am Beginne des zweiten Capitels gesagte noch einen andern Sinn, als den es zunächst in Bezug auf die vorangeschickten Abstractionen hatte: nämlich diesen, den Fortgang zu bezeichnen von der einfachen Thatsache der Erfahrung, die in der Zusammenstellung mit dem weiteren zu Grunde zu gehen bestimmt ist, zu demjenigen, was an sich das Wahrere und Seiendere, wenn gleich durch jene begründet, und seiner Erkennbiß nach für uns durch jene vermittelt ist.

Den Uebergang des Seelenbegriffes selbst nun in jene besondern Bestimmungen oder Potenzen, welche ihn in Wahrheit ausmachen, vermittelt Ar. im zweiten Capitel durch den Begriff des Lebens, welches, wie die Seele die Entelechie an und für sich, so diejenige unmittelbare Gestalt des Körpers

bezeichnet, welche jene Entelechie als Formbestimmung an sich hat, oder welche die Dynamis jener Entelechie ist. Hiedurch wird dieß gewonnen, daß, ohne aufzufallen oder von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abzuweichen, als die Grundlage oder erste Stufe der Seelenhaftigkeit dasjenige bezeichnet werden kann, was allen organischen Geschöpfen, auch den Pflanzen, gemein ist; nämlich die Kraft und das Princip (δύναμις καὶ ἀρχή) der Ernährung, und des Wachsthums und der Abnahme von innen heraus und nach den entgegengesetzten Richtungen hin, (auf welches letztere Ar. wegen des Gewichtes, das er auf die Lehre vom Gegensatz legt, noch als auf einen besonders bemerkenswerthen Umstand aufmerksam macht). Dieses nun wird als dasjenige bezeichnet, ohne das kein anderes Moment der Seele bestehen könne; die Seele nämlich, wie hier in dieser physicalischen Untersuchung, als eine zu den sterblichen Dingen gehörende Wesenheit betrachtet (ἐν τοῖς θνητοῖς). Es heißt dasselbe in dem Folgenden „die Seele der Ernährung“ (wiewohl es gleich hier noch als problematisch dargestellt wird, wiefern es auch neben den übrigen für eine besondere Seele oder, was gleich viel wäre, für einen real [dem Raume nach] trennbaren Theil der Seele gelten könne): wodurch besser als durch unser „Ernährkraft“ (— das aristotel. δύναμις enthält mehr als die bloße, unselbständige Reflexionbestimmung der Kraft; allein die Seele des Ernährens ist überdieß schon als eine, wenn auch niedrig stehende Entelechie zu fassen) die Substantialität dieser noch einfachen und innerhalb der Natur beschlossenen Lebendigkeit ausgedrückt wird. Die weitere Stufenreihe wird hier nur flüchtig angedeutet, weil sie nachher ausführlich zu durchgehen ist: als die nächst höhere Stufe erscheint die Empfindung, welche die Ernährung, nicht aber umgekehrt die Ernährung jene voraussetzt; worauf Ar. den, in der griechischen Sprache durch etymologische Verwandtschaft der Ausdrücke fast verwischten, von Ar. aber auch in andern Schriften öfter hervorgehobenen Unterschied von Leben und von

Thier (ζῆν und ζῷον) begründet. Daß innerhalb der Empfindung oder Sinnlichkeit wiederum eine ähnliche Stufenreihe von Vorausgesetztem oder Bedingendem und Bedingtem oder Höherem statt finde, wie die Empfindung selbst mit den übrigen Seelenanlagen in einer solchen Reihe sich befindet, wird gleichfalls mit einigen Worten angedeutet. Beides aber, Ernährung und Empfindung, wozu auch noch das Vermögen der räumlichen Bewegung und der Begierde kommt, zeigt sich in der hierauf folgenden Bemerkung gegen die höheren Anlagen der Seele insofern in gleichem Falle befindlich, als alles dieß sein Versenktsein in den Körper und seine Identität mit der Dynamis des körperlichen Lebens durch Fortdauer auch in den zertrennten Theilen des Körpers der Pflanzen und einiger Thierarten beurkundet: während das Denken und Erkennen, welches, wenigstens einstweilen bis auf weitere Untersuchung, für das von dem Körper abtrennbare gilt, keineswegs als ein der Anlage nach mehrfaches, nämlich mit dem Körper zugleich theilbares, sondern als ein schlechthin einfaches und untheilbares erscheint. — Die wirkliche, im Begriffe (λόγῳ) vorhandene Verschiedenheit dieser Theile oder Potenzen, so wie auch innerhalb der einzelnen, z. B. der Sinnlichkeit, der diesen untergeordneten, wird zu einer unmittelbar der Wahrnehmung vorliegenden gemacht durch die Bemerkung, wie einigen lebendigen Wesen nur eine einzelne dieser Potenzen, anderen einige, und nur gewissen alle zukommen.

Hierauf wird die vorhin schon vorgetragene Unterscheidung derjenigen Entelechie, welche die Seele ist, zu der höheren, zu der sie wiederum sich als Dynamis verhält, welche in der unmittelbaren Thätigkeit ihrer verschiedenen Anlagen und Vermögen besteht, mit ausführlichern Worten wiederholt: wie es scheint in der Absicht, um den aus der Wahrnehmung dieses Unterschiedes vielleicht entstehenden Mißverständnissen zu begegnen, als sei die Seele stoffartiger Natur und ein Körper, oder mit dem Körper identisch. Insbesondere scheint der ausgesprochene Gegensatz, daß nicht der Kör-

per Entelechie einer Seele, ſondern die Seele Entelechie eines Körpers ſei, darauf hinzudeuten, daß, wenn jene Potenzen, welche das Sein der Seele ausmachen, ſchlechthin nur als Anlagen oder Kräfte vorgeſtellt würden, ohne ſie zugleich als Formbeſtimmungen und Thätigkeiten einer beſtimmten Körperlichkeit zu faſſen: dann im geraden Gegentheile der wahren Definition der Seele, vielmehr der Körper als Entelechie jener Anlagen erſcheinen würde; indem nämlich jene Anlagen, um aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit hervorzugehen, jederzeit eines beſondern körperlichen Anknüpfpunctes bedürften. So daß alſo jene Anſicht, welche, um die Seele gänzlich unabhängig von dem Körper zu machen, die Anlagen derſelben nicht in dieſem, ſondern in einem überſinnlichen Jenſeits ruhen läßt, ſich unausbleiblich in das Gegentheil ihrer ſelbſt verkehrt, und ſtatt des in die Negativität herabgedrückten Grundes lieber die lebendige Wirklichkeit der Seele in den Körper verſetzt. Dieſe Bedeutung haben die Schlußſätze des zweiten Capitels, deren Verknüpfung mit den vorhergehenden ſonſt vielleicht unklar ſcheinen könnte. Nur nämlich, wenn die Seele das was ſie iſt, erſtens nicht ohne Körper iſt, und zweitens nicht in irgend einem beliebigen und gleichgültigen, ſondern in einem Körper von beſtimmter Beſchaffenheit, dem alſo, inſofern er ihr Körper iſt, ihre Formbeſtimmung aufgedrückt erſcheint, wird ihre Würde als Formbeſtimmung und Entelechie gerettet; dahingegen, wenn ihre Verbindung mit dem Körper als eine gleichgültige gedacht würde, die Seele als ſolche zur bloßen Dynamis, und alſo zur Stoffartigkeit herabſänke; ihre Thätigkeit aber und geſtaltete Wirklichkeit, nämlich das Empfinden, Erkennen u. ſ. w., wie in den Speculationen mancher älteren Naturphiloſophen, als ein zufälliger Erfolg ihres Zuſammentreffens mit Körperlichem erſcheinen müßte. — Solchergeſtalt alſo ſehen wir durch die Kunſt der ariſtoteliſchen Speculation das tiefſte Intereſſe der Seelen- und Geiſteslehre an das, was die Grundanſchauung ſeines Syſtemes ausmacht, nämlich an

den Begriff von der Wahrheit des Negativen in der Gestalt der Natur und der Körperlichkeit, angeknüpft.

Das dritte Capitel enthält außer demjenigen, was wir vorhin schon berührten, noch einige nähere Bemerkungen über die Stufenfolge der Seelenvermögen; wo insbesondere die nothwendige Verknüpfung des Triebes und der Begierde mit der Empfindung vorläufig bemerkt wird, und dann auch die wesentliche Beziehung der Sinnlichkeit oder Empfindung auf die Ernährung; indem derjenige Sinn, welcher allein allen Thieren, und ohne den kein anderer ihnen zukommt, das Gefühl, als Empfindung desjenigen, was zur Nahrung dient, definirt wird: woraus denn, da alle Empfindung mit Genuß und Schmerz, diese aber mit Trieb und Begierde oder Abscheu verknüpft seien, die Förderung oder Vermittlung der Ernährung durch die Sinnlichkeit sich ergiebt. Allenthalben leuchtet hier das Speculative von des Ar. Verfahren hervor, welches darin besteht, alle Momente auf das engste unter einander zu verknüpfen und dialektisch aus einander und aus den allgemeineren, elementarischen Gegensätzen abzuleiten. Die Beziehung des Gefühlsinnes auf die Ernährung wird bekräftigt durch seine Identität mit dem Geschmackssinn, (von welcher weiter unten ausführlicher); zum Grunde gelegt aber werden beiden die in der übrigen aristotel. Naturwissenschaft so bedeutsam hervortretenden elementarischen Hauptgegensätze des Trocken und Naß und des Warm und Kalt, durch welche Gegensätze vorläufig die Gegensätze von Speise und Trank, und unter den Begierden von Hunger und Durst, vermittelt werden. Solchergestalt sind die einfachsten Arten der Sinnlichkeit und des Triebes als unmittelbare Ergebnisse der allgemeineren unorganischen Eigenschaften einerseits, und des einfachen basischen Begriffs des organischen Lebens andererseits dargestellt; hinsichtlich der übrigen Sinne aber, und eben so hinsichtlich der über die Sinnlichkeit hinausgehenden Seelenkräfte: Einbildkraft, räumliche Bewegkraft, Denkkraft, wird es theils als problematisch ausgesprochen, ob sie allgemeine

Eigenschaften aller Thiere seien; theils werden sie geradehin als einigen nur zukommend, und wiewohl auf keine Weise möglich ohne jene, so doch nicht die unabtrennbare und nothwendige Folge jener, ausgesprochen. — Der Schluß aber wiederholt den Satz, daß der Begriff der Seele nicht ein von allen diesen Anlagen verschiedener, sondern mit ihnen identischer sei.

Capitel 4.

Von diesem Capitel an beginnt die Darstellung der verschiedenen Stufen oder Potenzen der Seele; deren jede aber noch ausführlicher in besondern Aufsätzen behandelt werden sollte, wie in Bezug auf die erste am Ende des gegenwärtigen Capitels angekündigt wird. Unter den kleineren Abhandlungen, welche unsere Ausgaben des Ar. auf die gegenwärtigen Bücher folgen lassen, und welche dieses vom Ar. gegebene Versprechen zu erfüllen bestimmt sind, können wir keine für ächt erkennen; hinsichtlich der Lehre von der Ernährung und Erzeugung aber findet sich auch unter diesen keine, die zu dem Gegenwärtigen sich in einem ähnlichen Verhältnisse befände, wie die Abhandlungen über die Sinne zu den spätern Capiteln; dafern man nicht die unverhältnißmäßig kleine Schrift, die „über Jugend und Alter," und „über Leben und Tod" überschrieben ist, dafür gelten lassen will. Simplicius verweist uns in Bezug auf jene Ankündigung auf die Bücher von der Erzeugung der Thiere: diese aber enthalten nicht die allgemeine, durchgeführte Theorie über diesen Gegenstand, sondern naturgeschichtliche Notizen über die besondern Thierarten, und stehen daher mit Recht in einer Reihe nicht mit den zuvor genannten Abhandlungen, sondern mit den eigentlich naturhistorischen, die sich an die Thiergeschichte anschließen. Daß nun Ar. die Absicht gehabt habe, alle besondern Theile der Seelenlehre noch durch speciellere Abhandlungen zu er-

läutern, läßt ſich nicht wohl läugnen; ob er aber dieſe Abſicht ausgeführt, und ob daher diejenigen kleinen Schriften, die uns ſtatt jener dienen ſollen, als beſtimmt, verloren gegangene ächte zu erſetzen, oder ob ſie als auf eigene Hand von einem Nachfolger unternommene Verſuche zur Erfüllung jenes Verſprechens zu betrachten ſeien, muß unentſchieden bleiben.

Hinſichtlich des Verfahrens in Bezug auf die einzelnen Theile ſtellt Ar. noch die, ſchon im erſten Capitel des erſten Buches problematiſch angedeutete Regel auf, die Anlagen oder Kräfte mittelſt ihrer Thätigkeiten und Aeußerungen, und dieſe mittelſt ihrer Gegenſtände zu erklären: von welcher Verfahrweiſe wir bereits dort erinnerten, wie ſie als ein dialektiſcher Fortſchritt von dem theils Abſtracteren, theils der unmittelbaren Wahrnehmung näher liegenden zu dem Concreteren und Speculativeren zu betrachten iſt. Da übrigens in den kurzen Abriſſen, die hier von den Seelenvermögen gegeben werden, dieſe Methode nur unvollkommen und ſo zu ſagen rhapſodiſch in Ausführung kommen kann: ſo iſt anzunehmen, daß Ar. dieſe Regel insbeſondere auch zum Behufe der ſpäter zu gebenden ausführlichern Abhandlungen aufgeſtellt habe. In dem Gegenwärtigen iſt das Herumtaſten nach einer feſten Stütze beim Fortſchritte der Erklärung, und demzufolge ein häufiges Sichverlieren in das Allgemeine beim Beginne derſelben, noch ſehr ſichtbar. Sogleich hier bei dem doppelten Anſatze, der zur Erklärung der Ernährung, und mittelſt dieſer der Ernährkraft oder der vegetativen Seele genommen wird. Zuerſt wird als allgemeiner Begriff der Handlung des Ernährens die Identität derſelben mit der Handlung des Erzeugens (— die gleichfalls allen lebendigen Geſchöpfen, die nur in Wahrheit ihrem Begriffe entſprechen, und nicht etwa nur mißlungene Anfänge zu einer Lebendigkeit ſind, gemein ſei) aufgezeigt, und beide demnach auf das Streben des ſeienden und lebendigen Weſens, ſich ſelbſt als ein ſeiendes und ewiges zu ſetzen, oder ſeinem Sein und Selbſt nach des Ewigen und Göttli-

chen theilhaftig zu ſein, zurückgeführt. Dieß iſt der bereits von Platon in dem Symposion aufgeſtellte Begriff des ſich ſelbſt ſetzenden, oder ſich durch ſich vermittelten Seins; der als allgemeine Grundlage des Lebens- und Seelenbegriffes unſtreitig ſeine tiefe Wahrheit hat, der aber freilich, auf den naturwiſſenſchaftlichen Begriff des Ernährens und Erzeugens angewandt, (bis zu welchem Gebrauche er innerhalb der platoniſchen Philoſophie noch nicht fortgebildet war) nur ein formeller bleibt, auf ähnliche Weiſe ungefähr, wie die im erſten Capitel vorgetragene Definition der Seele, ſobald ſie auf die einzelnen Momente des Seelenlebens angewandt werden ſoll. Darum führt er auch hier den Ar. weiter ab zu andern allgemeineren und das formale Verhältniß der Seele zu jenen Thatſachen und Erſcheinungen betreffenden Fragen. Die ewige Dauer, wo nicht des Individuums, ſo doch der Gattung, die innerhalb der durch die Seele gegebenen Formbeſtimmung beſchloſſen iſt, erſcheint als ein Zweck, und ſomit, (nach der ariſtotel. Beſtimmung des Begriffes von αἴτιον) als Grund oder Urſache der Handlungen des Ernährens und Erzeugens. In derſelben Hinſicht aber kann auch die Seele Zweckurſache genannt werden; denn ſie iſt es, die nicht für ein fremdes, ſondern für ihr eigenes Sein dieſe ewige Fortdauer begehrt; wenn auch dieſes Sein weiterhin als ein einiges nicht der Zahl, ſondern nur der Formbeſtimmung nach erſcheint. Deshalb wird hier an den, wahrſcheinlich ſchon in den Büchern über Philoſophie vorgetragenen (vergl. Anmerkk. zur Phyſik S. 315.) Unterſchied innerhalb des Begriffs der Zweckurſache erinnert, welcher Unterſchied in der epigrammatiſchen Weiſe des Ar. durch Ausdrücke, deren prägnante Kürze ſich in der Ueberſetzung ſchwer wiedergeben ließ, als οὗ ἕνεκα einerſeits οὗ, andererſeits ᾧ beſtimmt iſt; d. h. als derjenige Zweck, der in der bezweckten Thatſache, und der, welcher in der zum Grunde liegenden Weſenheit, die jenen Zweck ſich vorſetzt, und die genau genommen wiederum zu jenem als Zweckurſache) oder wenigſtens als Urſache der Bewegung ſich

verhält, beſteht. Die Worte, welche den Saamen der Thiere und Pflanzen als ein Organ bezeichnen, werden meiſt nicht als ächt anerkannt, und ſind auch wahrſcheinlich vom fremder Hand eingeſchoben (— in unſerer Ueberſetzung ſteht aus Verſehen die Klammer, welche ſie ausſondern ſoll, erſt weiter unten, hinter dem Satze, der die Eintheilung des Zweckbegriffes wiederholt). Charakteriſtiſch hingegen, wenn gleich auf eine etwas rhapſodiſche Weiſe an das vorhergehende angefügt, iſt die Betrachtung der Art und Weiſe, wie die Seele als Grund oder Urſache der körperlichen Hergänge zu betrachten ſei. Der Beweggrund dieſer Anfügung, die auf Veranlaſſung jenes Satzes von dem Triebe nach Ewigkeit und Dauer als mit dem Begriffe der Seele identiſcher Zweckurſache der Ernährung des lebendigen Körpers erfolgt, wird am deutlichſten erhellen, wenn wir dasjenige heraufnehmen, was ſogleich nachher gegen die Anſicht des Empedokles und anderer Naturphiloſophen über die Gründe der natürlichen Functionen in dem lebendigen Körper, geſagt iſt. Nämlich bei dieſen erſten und den Hergängen der unorganiſchen Natur am nächſten liegenden Verrichtungen, welche in Ernährung und natürlichem Wachsthum beſtehen, kommt die ariſtoteliſche Lehre, welche den zureichenden Grund, d. h. den Begriff derſelben vorwärts in die Seele verlegt, am auffallendſten in Conflict mit der phyſicaliſchen, welche dieſen Grund rückwärts in die elementariſchen Naturen und Kräfte verlegte; und es gilt, gleich hier, wo es ſich von der erſten Grundlage und Baſis des Seelenbegriffes handelt, auf eine entſcheidende Weiſe ein für allemal die Würde deſſelben als wirkender, formbeſtimmender und bewegender Weſenheit gegen jene Anſicht zu retten, die alles, was der Seele in dieſer Beſtimmung zukommen ſoll, der Wirkſamkeit und Thätigkeit und den Unterſchieden einfacher Naturweſen zuſchreibt. Zum Behufe dieſer Auseinanderſetzung konnte Ar. wohl kaum ein zweckmäßigeres Beiſpiel wählen, als die empedokleiſche Erklärung des vegetabiliſchen Wachsthums als einer Wirkung ei-

nerseits der Erde, welche nach Unten drängend die Ausdehnung der Wurzeln, andererseits des Feuers, welches nach Oben drängend das Emporschießen des Stammes, der Zweige, Blätter und Blüthen bewirke. Hierauf entgegnet Ar. mit dem ächt dialektischen Satze, daß in dem lebendigen Körper die Unterschiede des Oben und Unten, die in dem Werkgebäude allerdings, (welche physicalische Lehre Ar., wie bekannt, bestehen ließ) durch die verschiedenartigen Bewegungen der Elemente sich ausdrücken, aufgehoben sind, und durch eine immanente höhere Kraft als eigene oder innerliche Unterschiede des Körpers auf eine jenen elementarischen Gegensätzen auch wohl widersprechende Weise, gesetzt werden. In andern aristotelischen Stellen findet sich bestimmter noch als hier, das Oben des organischen Körpers als das durch die Organe der Ernährung, das Unten als das durch die Organe der Aussonderung bezeichnete genannt: der Grund dieser Unterscheidung dürfte wohl in der Analogie mit dem Verhältnisse des Weltalls, in welchem nach Ar. und den alten Philosophen überhaupt das Oben oder die Peripherie das Moment der Bewegung, der Anfachung und Erneuerung der kosmischen Hergänge, das Unten oder das Centrum aber den Absatz des Dichteren und Erstorbenen bezeichnet, zu suchen sein. Hier indeß kommt es weniger auf die besondere Bezeichnung der Unterschiede, als darauf an, daß nur überhaupt diese makrokosmischen Unterschiede in dem organischen Mikrokosmus nicht von Außen, sondern von Innen bestimmt werden, und daher, insofern sie äußere oder elementarische sind, in ihm aufgehoben oder umgebildet erscheinen. Die Kraft des organischen Lebens, von welcher diese immanenten Bestimmungen ausgehen, erscheint sonach als ein Band derjenigen elementarischen Naturen, welche außerhalb jenes Lebens durch ihre Thätigkeit jene Unterschiede setzen; in dem Bande aber sind die besondern Wirkungen aufgehoben, und statt ihrer eine Durchdringung und Gemeinschaftlichkeit derselben gesetzt, welche nunmehr als der wahre und eigentliche Grund der organischen

Erſcheinungen gelten muß. Mit Recht fragt daher Ar., was denn, wenn Feuer und Erde jedes für ſich als Urſachen des organiſchen Wachsthums nach den verſchiedenen Richtungen hin gefaßt werden ſollen, dann das Band ſei, das in dem Körper beide zuſammenhält; wofern es aber ein ſolches Band geben müſſe: worin ſonſt als in dieſem der Grund der in den Functionen des Lebens offenbar umgebildeten Bewegungen und Veränderungen der elementariſchen Naturen zu ſuchen ſei? — Wie die beſtimmten Unterſchiede und Gegenſätze der elementariſchen Naturen; ſo werden noch vielmehr die wirkenden Kräfte der einzelnen unter ihnen in jenem Bande enthalten ſein: und ſo wendet denn Ar. das gegen Empedokles geſagte auch gegen jene noch einfachere phyſicaliſche Anſicht an, welche das Feuer allein, ſeiner ſtets ſich auszubreiten ſtrebenden Natur halber, die ihm in dem Univerſum eine den Organen der Ernährung in dem lebendigen Körper zu entſprechen ſcheinende Stelle anweiſt, für den einzigen Grund alles Wachsthums und aller Ernährung hielt. Es iſt dieß, wie bekannt, die Lehre des Heraklit, bei welcher freilich Ernährung und Wachsthum nicht als eine beſondere Function, ſondern, ihrem auch von Ar. angezogenen Begriffe nach, als das Sich-ſelber-ſetzen unter der Geſtalt der Ewigkeit zu verſtehen ſind; deſſen erſcheinendes und zur Gegenwart werdendes Daſein Heraklit nur in dem Elemente des Feuers fand. Wiewohl auch noch in den Fragmentrn des Empedokles verſchiedene Spuren ſich finden, wie er die ſondernde und ſcheidende Thätigkeit des Feuers für die poſitivere, und insbeſondere, mehr als die übrigen Elemente, für den Grund der Entſtehung und Ernährung der lebendigen Weſen erkannte:

„Wie von den Männern führt und den thränenvergießenden Frauen
Nächtliche Feingeſtalten herauf das ſondernde Feuer:
Dieſes vernimm.“

Hier nun bemerkt Ar., wie des Feuers Natur zwar, inſofern dieſes für das Element der thätigen oder bewegten

Selbsterhaltung und Vermehrung gelten kann, ein Fortschritt ins Unbegrenzte ist; der Begriff der organischen Ernährung und Wachsthums hingegen ein solcher, der seine Grenze als ein nach Innen und nach Außen gesetzmäßig geregeltes Verhältniß in sich trägt. — Hiemit ist denn auf den Gegensatz von Stoff und Formbestimmung zurückgekommen; und es ergiebt sich solchergestalt der Begriff der Seele als eine in einer Formbestimmung und einem Etwas (τόδε τι) bestehende Wesenheit (οὐσία); welches denn eine jener drei Formen des Ursachebegriffs ist, welche in dem Vorhergehenden der Seele, um das ihr als eigenthümliche Wirkung und Thätigkeit angehörende von der bloß stoffartigen Wirksamkeit der Elemente ausscheiden zu können, beigelegt wurden. Das Zusammenfallen dieser drei Formen: des Was, des Weswegen, und des Woher der Bewegung, in Einer natürlichen Wesenheit, die, als Formbestimmung in allen diesen Bestimmungen, dem Stoffe als der vierten Art des Ursachebegriffes gegenübersteht, war bereits in der Physik (B. II., Cap. 7.) bemerkt worden; und so wird denn hier auch die Seele als eine solche Wesenheit aufgezeigt, auf die jene logischen Bestimmungen Anwendung leiden, oder in welcher die Thätigkeiten, die die Realität jener Bestimmungen ausmachen, sich begegnen: dergestalt, daß derselben Causalität zukommt als Wesen, Formbestimmung und Entelechie, so wie auch als Zweck und Weswegen, unbedingt, als Woher der Bewegung aber nicht bei allen Seelen zwar in Bezug auf Selbstbewegung im Raume, wohl aber bei allen in Bezug auf Wachsthum, Abnahme und Ernährung, welche gleichfalls räumliche Bewegungen sind — (hinsichtlich der qualitativen Veränderung bleibt es einstweilen noch unbestimmt). — Zu dieser Ursachlichkeit des Seelenbegriffes wird in Bezug auf das angeführte Beispiel des Feuers, dieses als Mitursache (συναίτιον) genannt: worunter nicht sowohl die Stoffursache gemeint ist, als vielmehr die werkzeugliche Ursache; da Ar. jene elementarischen Naturen keineswegs bloß als Stoff, sondern eben so sehr als

Formbeſtimmungen faßt, wenn auch als niedere, denn die Formbeſtimmungen des organiſchen Lebens. Es kann daher dieſes Eingehen des Feuers (— insbeſondere wohl wegen ſeiner Eigenſchaft der Wärme) in den Begriff der organiſchen Ernährung, als ein Beiſpiel dienen, wie Ar. die einfachern Begriffbeſtimmungen der ihm vorangehenden Philoſophen in ſeine reicheren und gebildeteren als Momente aufnahm.

Die in der zweiten Hälfte dieſes Capitels folgenden Grundbeſtimmungen über die Ernährung halten ſich nur innerhalb des Allgemeinſten, indem ſie das beſondere Naturgeſchichtliche andern Abhandlungen überlaſſen. Verglichen mit den in den Büchern über Entſtehung und Untergang weitläuftig vorgetragenen Lehren über die Entſtehung der Körper aus einander und ihr Wachsthum durch einander, wobei auch der organiſchen Erwähnung gelegentlich mehrmals gedacht wird, ſind jene ungeachtet ihrer Kürze klarer, entſcheidender und belehrender, und bringen dieſe Lehre mit der übrigen Theorie des Ar. in die ſchärfſte Uebereinſtimmung. Die, nicht bloß die organiſche Ernährung, ſondern auch das, was man in der unorganiſchen Welt Ernährung nennen kann, betreffenden Sätze, mit denen begonnen wird: daß im Allgemeinen zwar das Entgegengeſetzte dem Entgegengeſetzten Nahrung ſei; nicht jedoch jedes jedem, ſondern bloß dasjenige, deſſen Natur in der Entgegenſetzung zugleich eine quantitative iſt; ſo wie auch, daß die elementariſchen Weſen meiſt nicht einander gegenſeitig, ſondern nur eines dem anderen Nahrung ſei, (wie denn unmittelbar vorhin, allerdings mehr im Sinne Anderer, oder als bloßer Schein, das Feuer das einzige Element, welches ſich ernähre, genannt worden war): alle dieſe ſcheinen noch auf eine andere Behandlung der Elementenlehre hinzudeuten, als welche wir in den genannten Büchern finden, in denen zwar die allgemeinen logiſchen Begriffbeſtimmungen jener Veränderungen ausführlich behandelt ſind; deſto mangelhafter aber die beſondern Verhältniſſe der einzelnen Elemente,

hinſichtlich deren ſchon die in den meteorologiſchen Büchern (— deren Aechtheit uns unzweifelhafter ſcheint, als die der zuvor genannten) vorgetragenen Lehren vollſtändigere Beſtimmungen vorauszuſetzen ſcheinen. — In Bezug aber auf den beſondern Begriff der organiſchen Ernährung, (von welcher Ar. gleich nachher zu verſtehen giebt, daß ſie allein es ſei, welche dieſen Namen verdiene) iſt die ächt dialektiſche und ſpeculative Art bemerkenswerth, wie Ar. dieſe als Einheit der Ernährung des Gegentheils durch das Gegentheil, und des Gleichen durch das Gleiche definirt; welche beide Beſtimmungen einſeitige Extreme waren, in die bei Erklärung des Begriffes der Ernährung die älteren Philoſophen zu verfallen ſich geneigt zeigten: in die erſtere zwar die eigentlichen Phyſiker, deren philoſophiſche Grundanſchauung der Begriff des Gegenſatzes war, in die letztere aber die Atomiſtiker und die zu dieſer Anſicht etwa ſich hinneigenden Naturforſcher. Nur für die Anſicht der erſteren fügt Ar. hier die Gründe bei, mit welchen ſie dieſelbe unterſtützten; weil ſie die der Theorie des Ar. näher ſtehende, und unſtreitig ein Fortſchritt gegen die andere iſt, welche auf die abſtracte Einheit oder Gleichartigkeit alles Seienden hinauskommt. So iſt es denn nicht zu überſehen, daß in jener Anſicht nicht von einer abſtracten Gleichheit der entgegengeſetzten Glieder die Rede iſt, durch welche der Gegenſatz vielmehr ſeine Bedeutung verlieren und zur Identität werden, der Begriff aber einer Ernährung des einen durch das andere gänzlich verloren gehen würde: ſondern das eine Glied des Gegenſatzes, nämlich hier die Nahrung, wird als dasjenige vorgeſtellt, welches die Veränderung erleidet, dergeſtalt daß nach dem, auch ſchon von jener Schule wenigſtens im Concreten aufgeſtellten Grundſatz, daß alle Veränderungen in das Entgegengeſetzte geſchehen, das andere Glied die Stelle des Wohin dieſer Bewegung vertritt; eben dieſes andere Glied aber, nämlich das Subject der Ernährung, als das Thätige und nicht hinwiederum von jenem Leidende. Hiedurch nämlich iſt näher, als es bei einem unbeſtimm-

ten Gegenüberſtellen der Gegenſätze der Fall ſein würde, die Lehre des Ar. vorbereitet, welche nun beſtimmter das Beſeelte als ſolches als das Subject des Urtheils, oder vielmehr als den medius terminus des Schluſſes bezeichnet, welcher die Ernährung iſt. — Da Ar. noch nicht dieſe, in unſern eben ausgeſprochenen Worten enthaltene, objective Anwendbarkeit der von ihm erfundenen ſubjectiv-logiſchen Formen kannte, und nichts deſtoweniger mit Recht dahin ſtrebte, den Begriff der Ernährung als einen nicht etwa bloß in der Erfahrung vorgefundenen, ſondern eine ewige und nothwendige Form enthaltenden und unter dieſer Form erkennbaren auszuſprechen; kurz da er in dieſem Begriffe die wirklich in ihm gegenwärtige und wirkende logiſche Idee ahnete und mit klaren Worten ſie auszudrücken bemüht war: ſo mußte er auch hier wieder, um zu ſagen, was denn alſo die Ernährung ſei, auf jene ſchon zuvor angedeuteten Allgemeinheiten zurückkommen; welche allerdings leicht als identiſche Sätze erſcheinen können, ſobald man nicht jene höhere und in Wahrheit auch berechtigte, dialektiſche und metaphyſiſche Anſicht und Abſicht ſich dabei vor Augen hält. Das Ernähren ſei die Handlung oder Thätigkeit, wodurch das Beſeelte ſein Weſen oder ſeinen Begriff behaupte, indem es auf eine dieſem Begriffe gemäße Weiſe thätig ſei. Nur in dieſer Thätigkeit beſtehe dieſer ſein Begriff; ohne daher auf dieſe Weiſe thätig zu ſein, vermöge es überhaupt nicht zu ſein. Da nun weiter dieſe Thätigkeit auf ein ihr entgegengeſetztes, nämlich Lebloſes ſich beziehe, und dieſes in ſein Gegentheil oder das Lebendige zu verwandeln bezwecke: ſo ſei es inſofern abhängig von dieſem Aeußeren oder der Nahrung, und vermöge ohne dieſe auch nicht zu ſein. Wiefern aber der Hergang jener Verwandlung, oder der Proceß der Verdauung, als vollendet gedacht werde: ſo ſei nun die Ernährung die Beziehung des Gleichen auf das Gleiche, und einerſeits, wiefern dieſes Gleiche, nämlich der beſeelte Körper, zugleich ein Quantitatives ſei, Wachsthum; andererſeits aber, und zwar in Be-

zug auf dasjenige, was Wesen, Etwas oder Substanz an ihm ist, Erhaltung desselben und Erzeugung nicht zwar dessen selbst, was sich ernährt, wohl aber eines Gleichartigen. Dieß ungefähr sind die Sätze, durch welche Ar. diesen Anfang der Seele oder diese erste Seele, wie er die Ernährung nennt, bezeichnet; das Verdienst welcher Bezeichnung allerdings mehr in der Annäherung an den logisch-dialektischen Begriff, welcher die ewige Form ist, unter der alles Sein sich in der Lebendigkeit und Seelenhaftigkeit verselbständigt hat, als in der naturwissenschaftlichen Beschreibung der physicalischen und physiologischen Verhältnisse des Organischen zu den Unorganischen besteht. — Nur Ein physisches Erforderniß der Ernährung wird noch genannt, welches demnach zu den allgemeinen Eigenschaften aller lebendigen und beseelten Körper gehört, nämlich die Wärme: von der wir also hier sehen, daß Ar. sie auch den Pflanzen zuschrieb; womit auch mehre Aeußerungen in der Schrift über die Pflanzen (I., 1. extr. I. extr.) übereinstimmen. Auch diese Bemerkung aber erhält, um dem Charakter des Ganzen dieser Erklärungen treu zu bleiben, noch eine logische oder allgemeine Einkleidung, indem nämlich Ernährendes, Ernährtes und Mittel der Ernährung als logische Momente dieses Begriffes, entsprechend den Momenten der Bewegung, einander gegenüber gestellt werden. Die beiden ersteren sind, wie leicht zu sehen, Seele und Körper; und weil in diesen beiden der Zweck oder das Endziel der Ernährung beschlossen, der Zweck aber allenthalben die Hauptsache oder das Wesentliche sei: so dringt Ar. nochmals darauf, die eigentliche Definition der Seele von ihrer unmittelbaren Beziehung zu dem lebendigen Körper, und nicht von dem Mittel der Ernährung, (was etwa eine den Aussprüchen der Physiker ähnliche Erklärung geben würde) herzunehmen. Was aber dieses Mittel betrifft, so wird auch in ihm auf logische Weise, dem Mittel der Bewegung entsprechend, ein Unterschied aufgezeigt von solchem, das bei der Ernährung zugleich thätig ist, und solchem, das bloß leidend,

und aus der Foderung des ersteren die Nothwendigkeit der organischen Wärme abgeleitet.

Capitel 5 und 6.

Es folgt die zweite Hauptstufe des Seelenbegriffes, nämlich die Empfindung oder Sinnlichkeit, über die zuvörderst im Allgemeinen, und dann im Besondern über die einzelnen Sinne gehandelt wird. Die einleitenden Worte haben die Absicht, die allein diesem Zusammenhange entsprechende Definition dieser Potenz im Gegensatze der in der älteren Philosophie hergebrachten und, wie bei allem, so auch hiebei nur die einfache, substantielle oder elementarische Anschauung festhaltenden hinzustellen; wenn auch die Art und Weise, wie dieses früheren Begriffs gedacht wird, nicht ganz dem Sinne wenigstens der physicalischen Speculation zu entsprechen scheint. Ar. geht nämlich von der Voraussetzung aus, daß das sinnliche Empfinden und Wahrnehmen ein Leiden sei von etwas außerhalb des Leidenden Vorhandenem; welches er für eine unmittelbar gewisse und von Allen zugestandene Thatsache nimmt, obgleich es, wie wir vorhin zu zeigen uns bemühten, von den Physikern keineswegs so allgemein dafür genommen ward. Solchergestalt führt Ar. hier den Satz, daß das empfindende Wesen gleicher Natur mit den Elementen und Principien der Dinge sei, auf jenen zurück, daß das Gleiche von dem Gleichen leide; welcher doch durchaus nicht für einen allgemeinen Satz der Physiker gelten kann. Man kann diese Nachlässigkeit, was die gegenwärtige Stelle betrifft, wohl auf Rechnung der Kürze schieben, mit der Ar. hier verfährt; und so dürfte auch die Berufung auf früher gesagtes über das Thun und das Leiden mehr im Allgemeinen auf eine schon früher geschehene Behandlung aller dieser Fragen, als im Besondern auf eine wirkliche Ausführung der Art und Weise und des Zusammenhangs, worin diese Sätze hier

hingeworfen ſind, hindeuten. Die Berufung ſelbſt beziehen die Ausleger auf die Schrift über Entſtehung und Untergang: allein wenn wir auch zugeben wollen, daß entweder dieſe Schrift ſelbſt, oder eine ähnliche über die darin behandelten Gegenſtände, d. h. über die Veränderungen und Bewegungen der elementariſchen Naturen, ihre Stelle einnahm zwiſchen den allgemeineren Abhandlungen und den uns hier vorliegenden Büchern: ſo ſcheinen doch die Worte dieſes Citates: ἐν τοῖς καθόλου λόγοις περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, auf eine noch frühere und mehr logiſche Behandlung dieſer Begriffe hinzuweiſen, welche auch in einigen Stellen der Phyſik (vergl. unſere Anmerkk. zu derſelben S. 383. f.) bereits vorausgeſetzt zu werden ſcheint.

Dieſe ältere Anſicht nun, daß das Gleiche von dem Gleichen empfunden oder wahrgenommen werde, (— gleichviel ob man dieß durch die Begriffe von Thun und Leiden vermittelt denkt oder nicht) ſchlägt Ar. hier ein für allemal durch die Bemerkung nieder, daß ſie, ſtatt zu erklären, d. h. auf begriffmäßige Weiſe zu begrenzen, in einen unbegrenzten Progreß ſich verläuft, indem darin kein Grund vorhanden iſt, warum es nicht eben ſo, wie ein Wahrnehmen, auch ein Wahrwehmen des Wahrnehmens, und ſo ins Unendliche gebe, oder warum nicht eben ſo gut, wie die außerhalb der Sinne vorhandenen Elemente, auch die innerhalb ihrer gegenwärtigen empfunden werden, und es alſo eine ſinnliche Empfindung unausgeſetzt und ohne Mitwirkung äußerer Gegenſtände gebe. — Gegen dieſe Unbegrenztheit, die eine Folge der ſtoffartigen Unmittelbarkeit iſt, in welche Jene das Empfinden und Wahrnehmen einſchließen wollten, macht Ar. ſeinen Begriff der Dynamis geltend, welcher die immanente Grenze oder negative Einheit und Vermittelung enthält. Schon die Hergänge in den elementariſchen Naturen erklärt er mittelſt dieſes Begriffes: wie aus den Büchern über Entſtehung und Untergang weiter zu erſehen, hier aber insbeſondere durch das Beiſpiel der Thätigkeit des Feuers erläu-

tert ist, welches, wie zuvor bemerkt, als dasjenige, worauf der Begriff der Ernährung am ehesten Anwendung leidet, dem organisch-Lebendigen am nächsten zu stehen scheint. Da in dem Vorhergehenden die Seele überhaupt eine Entelechie genannt worden war, so scheint es freilich widersprechend, daß nunmehr einer der wesentlichsten Theile derselben eine Dynamis genannt wird: indessen kann dieß keineswegs befremden, da schon dort auf die fortwährende dialektische Steigerung, die in diesem Gegensatze enthalten ist, und auf die Art und Weise, wie auch die Entelechie wiederum im Gegensatze zu sich selbst oder zu ihrer Thätigkeit in die Kategorie der Dynamis zurücktritt, aufmerksam gemacht war. Darum wird auch hier zugleich dieser in dem Begriffe der Sinnlichkeit als solchem enthaltende Unterschied hervorgehoben, indem diese, obgleich im Gegensatze gegen ihre körperlichen Werkzeuge stets Entelechie, dennoch im Gegensatze zu ihrer in bestimmten Zeitmomenten erfolgenden Thätigkeit wiederum Dynamis ist: welcher Unterschied in der deutschen Sprache sich durch die Worte „Sinn," und „Empfindung" oder „sinnliche Wahrnehmung" ausdrücken läßt; welche Bequemlichkeit im Griechischen, wo es nur Ein Wort für beides giebt, freilich wegfällt. — Es ist auch hier wiederum die Absicht des Ar., alles auf möglichst allgemeine Bestimmungen zurückzuführen, damit auch in dem Hergange der Empfindung, wie in dem der Ernährung, der ewige und nothwendige Begriff sichtbar werde, welcher der wahre Grund dieser Gestaltungen und Thätigkeiten des Lebens ist. Darum erklärt er, daß er zuvörderst, absehend von den Umständen, welche die Empfindung als ein Leiden besonderer Art von andern Arten der Thätigkeit und Bewegung unterscheiden, von ihr als von einer solchen überhaupt sprechen wolle. Der Zweck dieses Verfahrens ist dieser, daß in dem Gegenstande der Empfindung das allgemeine Moment des Bewegens oder Erregens aufgezeigt werde, zu dem sich das Empfinden zunächst als die Dynamis des Sichbewegens und Thätigseins, sodann aber als diese Be-

wegung und Thätigkeit selbst verhalte. Eben diesem Zwecke dient hierauf die logische Unterscheidung sowohl der verschiedenen möglichen Arten der Dynamis und ihres Uebergangs in Entelechie und Thätigkeit, als auch der verschiedenen Arten, wie eines von einem anderen etwas erleiden könne; durch welche Unterscheidung die Anwendung der bei der Empfindung vorkommenden Thatsachen auf die eine oder die andere der Unterarten jener logischen Bestimmungen vorbereitet wird. Die Unterscheidung in den Begriffen der Dynamis und Entelechie ist der Hauptsache nach zwar die nämliche mit der bereits oben vorgetragenen; doch wird hier noch ein Schritt weiter gegangen in der dialektischen Abstufung dieses Unterschiedes, und zwischen derjenigen Entelechie, die der abstracten Fähigkeit des Erkennens entspricht, die also, wenn man von der Beziehung auf den Körper absieht, als reine Dynamis des Erkennes definirt werden kann, und der durch die in einem bestimmten Zeitmomente erfolgende Handlung des Erkennens oder Anschauens repräsentirten noch eine Mittelstufe aufgezeigt, welche für jenes Beispiel in dem durch besondere Arbeit erworbenen Besitze einer einzelnen Erkenntniß bestehen würde; welcher Besitz also zwischen jenen beiden genau auf dieselbe Weise in der Mitte steht, wie die Anlage der Erkenntniß zwischen dem körperlichen Organismus, dessen Entelechie diese Anlage ist, und dem actuellen Anschauen. — Was aber den Begriff des Lebens betrifft, so wird gezeigt, daß dieser keineswegs bloß, wie man leicht zu meinen geneigt sein könnte, ein negativer sei, sondern daß in denselben eingeschlossen sei auch ein Angeregtwerden zur Thätigkeit, also ein Uebergehen aus dem Zustande der Dynamis in den der Entelechie; vorausgesetzt daß dieser Uebergang, (was bei der Bewegung, die gleichfalls eine Energie, wenn auch eine unvollendete, stets der Fall ist, wie Ar. anderwärts zeigt —) nicht ohne eine von außen geschehende Einwirkung, (ein Bewegendes) erfolgt. Dieß nun drückt Ar. auch so aus, daß nicht von jedem, was solchergestalt etwas erleide, gesagt wer-

den könne, es erleide eine qualitative Veränderung; dafern man nicht etwa außer dem, was gemeinhin so heiße, noch eine andere Art von qualitativer Veränderung annehmen wolle, welche nicht in einem Aufgeben des bisherigen Zustandes, sondern in einer erhöhten Energie dieses Zustandes bestehen würde. Auch diese Auseinandersetzung hält sich an das Beispiel von der Erkenntniß, hinsichtlich deren schon anderwärts bemerkt worden war, daß sie nicht für eine Umbildung gelten könne, und bei der, sofern sie auf die vorhin bemerkte Weise ein zu Gewinnendes oder zu Erwerbendes ist, Ar. hier Sorge trägt, das bloß thätige Moment, oder das Belehrende, von dem zugleich Leidenden, dem Lernenden, auf das aber gleichfalls die Bestimmungen des Leidens und der Umbildung nur uneigentlich angewandt werden, zu unterscheiden.

Die Anwendung von allem diesem auf den Begriff der Sinnlichkeit oder der Empfindung geschieht nun dergestalt, daß man sieht, wie es dem Ar. wesentlich darum zu thun war, diesen Begriff als eine Verwirklichung jener mit dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit und Ewigkeit gedachten logischen Formen darzustellen. Die Sinnlichkeit wird dargestellt als eine Dynamis, die stets eines erregenden oder bewegenden Momentes bedarf, um in Entelechie überzugehen, gegen dieses Moment aber keineswegs auf negative Weise leidend sich verhält, sondern nur uneigentlicher Weise die Prädicate des Leidens und Umgebildetwerdens verträgt. Zu diesem Behufe wird, (was als ein bedeutsamer Zug nicht zu übersehen ist) sogleich die Erzeugung des empfindenden Wesens in Eine Reihe gestellt mit den übrigen Erregungen zur Thätigkeit der Empfindung; zwischen dieser aber und der wirklichen Empfindung ganz eben so unterschieden, wie zwischen dem ersten Entstehen eines erkennenden Wesens, und der wirklichen geistigen Anschauung. Die wirkliche Empfindung nun unterscheide sich von der letztern dergestalt, daß auch in ihr, wie in andern Anregungen, das Anregende dem

Empfindenden äußerlich sei; während es bei der Erkenntniß der Seele, als ein vielmehr Allgemeines als Einzelnes, innerlich sei. Solchergestalt also wird die logische Gleichartigkeit des Begriffs der Empfindung mit dem Begriffe der Erkenntniß hervorgehoben, und nur bemerkt, wie die erstere von der äußern Körperlichkeit abhängig, und darum nicht, wie die Erkenntniß, in der Freiheit und Willkühr dessen, welches sie hat, beschlossen sei; welche Abhängigkeit denn auch in die Erkenntniß selbst, insofern diese wiederum die Empfindung zum Gegenstand hat, eingeht. Um die Verwandtschaft beider noch auffallender zu machen, wird zugleich bemerkt, daß auch die Empfindung, eben so wie die Erkenntniß, mehrfache Stufen habe, auf deren jeder sie als Potenz zu ihrer wirklichen Thätigkeit, die aber unter einander wiederum als Potenz und Entelechie sich verhalten: doch wird das Nähere über diese Stufen hier nicht angegeben. — Sonderbar klingt es, wenn auf die Verschiedenheit dieser Stufen die Frage, wiefern die Thätigkeit der empfindenden Dynamis ein Leiden oder Umgebildetwerden zu nennen sei, bezogen zu werden scheint: in der That meint Ar. wohl den Uebergang der Stufen in einander, oder die Thätigkeit auf jeder einzelnen dieser Stufen; indem es eben so unbequem ist, das Werden zum Sinnlichen, oder das Empfänglichwerden für sinnliche Eindrücke mit jenen Namen zu belegen, wie das Empfinden selbst. Uebrigens könnte man auch das hier Gesagte einigermaßen streitend finden mit der Phys. VII., 3. vorkommenden Bezeichnung der ἀλλοίωσις, welche dort vorzugweise der sinnlichen Empfindung, nicht nur den Objecten derselben, sondern auch ihr selbst, beigelegt ward: doch ist hier wohl zu unterscheiden zwischen demjenigen, was in dem Körper, und was in der Seele bei der Empfindung vorgeht. — Endlich wird noch die höchst wichtige Bestimmung beigefügt, wodurch alles Vorhergehende erst seine Rundung und volle Bedeutung bekommt, und die in diesem Vorhergehenden zwar an sich oder als eine geforderte bereits vorhanden, (worauf wohl die

Worte καθόπερ ἔφημεν, zu beziehen sind), aber doch nicht mit klaren Worten ausgesprochen war: daß das Empfindende oder Wahrnehmende, d. h. der Sinn, der Möglichkeit nach ein solches sei, wie das, was empfunden oder sinnlich wahrgenommen wird, der Wirklichkeit nach. Erst durch diese Bemerkung nämlich wird die logische Natur der Empfindung auf das eigentliche und innerste Verhältniß derjenigen Begriffe zurückgeführt, die dem Ar. mit Recht für die höchsten und intensivsten, bis zu denen er vorgedrungen war, gelten. Zugleich auch wird dadurch das wahre Verhältniß der aristotelischen Theorie zu der älteren naturphilosophischen festgestellt; und es erhellt also, was wir früher schon andeuteten, daß Ar. keineswegs die Identität des Subjectes mit dem Objecte der Empfindung, welche der Hauptinhalt jener Lehre war, schlechthin läugnete, sondern dieselbe nur mittelst seiner gebildeteren metaphysischen Begriffe näher bestimmt und anders gestaltet zu sehen verlangte.

Das Nähere über diese, durch den Potenzenbegriff auseinandergehaltene oder unterschiedene Identität gehört der Theorie der einzelnen Sinne an: statt dieser Ausführung selbst stellt daher das sechste Capitel nur den formalen Grundsatz auf, daß die Theorie jedes einzelnen Sinnes mit dem Begriffe seines Gegenstandes beginnen müsse. Man muß hiebei an das mehrmals von Ar. Gesagte sich erinnern, daß die Entelechie und Formbestimmung dem Begriffe nach (λόγῳ) das frühere ist; wiewohl ein tieferes Eingehen hier, wie allenthalben, zeigen würde, daß in derjenigen Entelechie, die als Dynamis durch eine andere Entelechie erregt ward, zugleich ein Mehr, als in dieser letztern Entelechie, oder eine Steigerung dieser enthalten ist; was denn in Bezug auf das Empfindende im Gegensatze des Empfundenen niemand bestreiten wird. — Jener Grundsatz aber macht nun eine Unterscheidung nothwendig erstens zwischen demjenigen Empfindbaren, welches an und für sich, also seinem Begriffe nach, und demjenigen, was bloß zufällig oder nebenbei empfunden wird;

und zweitens innerhalb des erſteren ſelbſt zwiſchen dem, was für die einzelnen Sinne als ſolche, und was für alle Sinne ohne Unterſchied Gegenſtand iſt. Nur das erſtere Glied der letztern Unterſcheidung kann, wie leicht zu ſehen, die gefor. derten Ausgangpuncte für die Theorie der beſondern Sinne hergeben: es bedarf daher hier, wo nur dieſe Ausgangpuncte geſucht werden oder zu bezeichnen ſind, keines weitern Ein. gehens in die übrige philoſophiſche Natur dieſer Unterſchiede. Hätte die Aufſtellung derſelben in dieſem Capitel einen an. dern Zweck als dieſen formalen: ſo würde allerdings eine Erklärung verlangt werden können theils über die Art und Weiſe, wie ein Sinn über ſeine nächſte Beſtimmung hinaus. gehen und etwas ihm eigentlich nicht angehörendes beiläufig wahrnehmen kann; theils und beſonders, (da die Beantwor. tung jener Frage vielleicht zum Theil von dieſer abhängen möchte) in wiefern und auf welche Art jene Allgemeinbegriffe, die doch ſonſt als Eigenthum derjenigen Erkenntniß, die hö. her als die Sinne iſt, betrachtet werden: Bewegung, Ruhe, Zahl, Geſtalt nnd Ausdehnung, dennoch zugleich auch als in die Sinne fallend, und zwar in alle und in jeden einzelnen, gelten ſollen. Es gehört dieſe Stelle zu den deutlichſten, aus denen erhellt, wie Ar. außer der höhern, philoſophiſchen und dialektiſchen Erkenntniß der Allgemeinbegriffe, die er dem Geiſte zuſchreibt, noch eine niedere und unbewußte annimmt, die wohl auf ähnliche Art, wie die ſinnliche Empfindung mit ihren Gegenſtänden, ſo mit jenen Begriffen der Mög. lichkeit nach identiſch ſein möchte; die die ſinnliche Empfin. dung nicht vorausſetzt, ſondern umgekehrt von ihr, wie die Wahrheit der Allgemeinbegriffe ſelbſt von dem Daſein der ſinnlich wahrnehmbaren Gegenſtände, vorausgeſetzt wird; und in Bezug auf welche in vielen ariſtotel. Stellen auch die Thiere erkennende, und ihre Empfindung eine Erkenntniß ge. nannt wird. Ueber das eigentliche Verhältniß aber dieſer niedern Erkenntniß, (über welche keine nähern Beſtimmun. gen gegeben zu haben allerdings ein weſentlicher Mangel der

gegenwärtigen Abhandlung ſein möchte) zu der höheren des Geiſtes kann für uns wohl nur bei Gelegenheit der letztern der Ort ſein, den Anſichten des Ariſtoteles und ihrer ſpeculativen Bedeutung weiter nachzuforſchen.

Capitel 7.

Die Theorie des Geſichtſinnes, mit welcher in dieſem Capitel die Theorie der einzelnen Sinne begonnen wird, gehört zu denjenigen Lehren, an denen ſich am deutlichſten der weſentliche Vortheil des ariſtoteliſchen Standpunctes der Philoſophie gegen frühere Standpuncte für die Betrachtung der beſondern empiriſchen Gegenſtände, und andertheils auch die Mangelhaftigkeit deſſelben im Gegenſatz gegen geforderte höhere entwickeln läßt. Es iſt dieſe Theorie, wie ſich nach allem Vorangehenden erwarten ließ, nichts anderes, als eine Uebertragung der höhern, logiſchen oder dialektiſch-metaphyſiſchen Begriffbeſtimmungen, namentlich der dem Gegenſatze von Dynamis und Entelechie angehörenden auf die in der Erfahrung vorliegenden Thatſachen, welche unter die Kategorie jenes Sinnes fallen, oder eine Hineinbildung der letzteren in die Form der erſteren; und ſie wird daher von Seiten unphiloſophiſcher Empiriker ganz demſelben Vorwurfe ausgeſetzt ſein, welchen auch zu unſerer Zeit alle naturphiloſophiſchen Begriffbeſtimmungen, ſelbſt die tiefſten und wahrſten, erfahren müſſen: nämlich dieſem, daß ſie nichts Reales, d. h. keine neuen Entdeckungen innerhalb des Gebietes der Erfahrung liefere, ſondern nur abſtracte Begriffe. Daß eben dieſe, mit Unrecht abſtract genannten Begriffe ein mindeſtens eben ſo Bedeutendes, vielleicht aber noch unendlich Bedeutenderes ſind, als neu aufgefundene Facta, würde vergeblich ſein, Jenen beweiſen zu wollen: ungeachtet das Beiſpiel des Ar. mehr vielleicht, als irgend eines andern Denkers, geeignet wäre, von der unermeßlichen Wichtigkeit ſolcher Begriffe auch für

die leichtere und ſichere Auffindung neuer Thatſachen und die Anordnung der vorhandenen ſie zu überzeugen. Schwieriger dürfte es ſein, den Ar. gegen den andern, an den vorigen leicht anzureihenden Tadel zu vertheidigen, daß er die Hauptaufgabe einer phyſiologiſchen und phyſicaliſchen Erklärung des Geſichtſinnes und derjenigen elementariſchen Weſenheiten, welche Inhalt und Gegenſtand dieſes Sinnes ſind, namentlich des Lichtes und der Farbe, ungelöſt gelaſſen, welche darin beſtehe, den Zuſammenhang dieſer Dinge mit den übrigen Dingen der unorganiſchen und der organiſchen Natur, ſowohl den niedern, empiriſchen oder den Cauſalzuſammenhang, als auch den höheren und ſpeculativen, den Zuſammenhang des Begriffs und der Idee, nachzuweiſen. Die Schuld dieſes Mangels iſt es, welche auf Rechnung der allgemeinen Mangelhaftigkeit des philoſophiſchen Standpunctes fällt, auf welchem Ar. ſteht; dieſe aber berechtigt uns nicht, von der Pflicht der Anerkenntniß der großen Wahrheit, welche in der hier gegebenen begriffmäßigen Beſtimmung der innern Verhältniſſe des vorliegenden Gegenſtandes enthalten iſt, uns entbunden zu glauben.

Die Anſicht, die Ar. von den Gegenſtänden des Geſichtſinnes, aus deren Begriff der eigene Begriff des letzteren ſich ergeben ſoll, hier aufſtellt, iſt, wie man ſieht, ganz das, was wir eine dynamiſche nennen; welcher Ausdruck eben von den durch Ar. erfundenen Begriffbeſtimmungen entlehnt iſt. Der Gegenſatz dieſer Dynamik iſt hier nicht ſowohl, wie man ſonſt gewöhnlich annimmt, die Atomiſtik, als vielmehr, (woraus freilich die Atomiſtik hervorzugehen pflegt) die bei der Unmittelbarkeit des ſubſtantiellen Begriffes ſtehen bleibende, poſitive und dogmatiſche Einſeitigkeit, welche keine Durchdringung der verſchiedenen, als ſeiende anerkannten Weſenheiten mittelſt der innern dialektiſchen Negativität einer jeden derſelben, gelten läßt. Dieſe letztere Anſicht iſt es, als deren Repräſentanten in dem gegenwärtigen Capitel in verſchiedener Beziehung Empedokles und Demokrit genannt

werden: der erstere, indem er das Licht als etwas zwischen die übrigen elementarischen Substanzen, die ihm fremd bleiben, äußerlich oder mechanisch eingeschobenes, und nur subjectiv unbemerkt (latent) bleibendes, nicht aber objectiv in jenen aufgehobenes und durch sie wiederum gesetztes darstellte; der letztere, indem er die identische Beziehung zwischen dem Gesichtsinne und seinem Gegenstande als eine dergestalt ein für allemal gegebene und feststehende ansah, daß sie durch andere Wesenheiten und Beziehungen nur äußerlich unterbrochen oder gehindert, nicht aber wesentlich aufgehoben und wiederum gesetzt werden könne. Wenn Ar. noch hinzusetzt: „und wenn sonst jemand so gesprochen hat:“ so meint er im Grunde alle frühern Denker der italischen sowohl, als der ionischen Schule, welche, insofern sie überhaupt eine Verschiedenheit der Elemente anerkannten, (was freilich nicht von allen sich aussagen läßt) diese dann auch für ein bleibendes und letztes und auf keine Weise durch ein gegenseitiges Entstehen und Vergehen aus einander wiederum aufzuhebendes setzten. Uebrigens nennt Philoponus hier insonderheit noch den Platon, nämlich die die Ideen dieses Denkers vor Augen habende und in der Genesis der endlichen Welt sie auszudrücken strebende Darstellung des Timäus; und läugnen läßt sich nicht, daß die grob materiellen und atomistischen Ansichten, in welche diese Darstellung sich verirrt, (s. in besonderem Bezug auf die Begriffe von Licht und Farbe pag. 67. 68.) durch den höhern Geist der platonischen Lehre zwar nicht auf positive, aber doch auf negative Weise verschuldet sind; indem dieser noch nicht dazu fortgegangen war, das Gesetz der dialektischen Entfaltung, auf welches er die Ideenwelt erbaut hatte, auch auf die Welt der sinnlichen Wahrnehmung überzutragen, innerhalb deren Gebiete demnach die alten, überdieß noch entgeisteten Ansichten herrschend bleiben. — Uebrigens bemerkt Ar. mit Recht, daß jene materialistisch zu nennenden Ansichten der Erfahrung eben so sehr, wie einer gereiftern speculativen Theorie widersprechen; indem man, um das wirklich

wahrgenommene Verschwinden jener vermeintlich absoluten Substanzen, zu denen Licht und Farbe gehören sollen, zu erklären, eine Unangemessenheit des wahrnehmenden Sinnes zu dem wahrgenommenen Gegenstande annehmen müßte, deren Gründe und Grenzen schlechthin unerklärlich bleiben: weshalb es Ar. mit Recht für vorzüglicher hält, solche Begriffe aufzufinden, denen zufolge jenes Verschwinden oder Aufgehobenwerden, in den Gegenständen selbst als ein mögliches und gefodertes gedacht werden kann.

Ar. betrachtet das Sehen, wiefern es zuvörderst etwas rein körperliches ist, als eine qualitative Bewegung, zu der dreierlei erfodert wird: das Bewegende, das Bewegte und ein Wodurch oder Mittel der Bewegung. Das Bewegende sind ihm die sichtbaren Gegenstände: nicht jedoch nach ihrem ganzen besonderen Begriffe, sondern insofern sie eine gewisse Eigenschaft haben, deren Definition ihm keine andere ist, als eben ihre Beziehung auf den Hergang des Sehens, und zwar zunächst auf das Mittel dieses Hergangs, nämlich auf das Durchsichtige. Für Sichtbar gilt ihm, was das Vermögen hat, in Bewegung zu setzen dieses Durchsichtige: so daß also das Verhältniß des Geschehen zu dem Sehenden, weit entfernt in einer materiellen Gegenwart etwa eines Ausflusses von jenem in dem letztern zu bestehen, vielmehr das Resultat einer doppelten, nicht räumliche Ortveränderungen materieller Theile, sondern ein qualitatives Anderssein hervorrufenden Handlung ist: der Wirkung des Sichtbaren auf das Mittel, und des Mittels auf das Sinnorgan. Die erstere Wirkung aber kann nicht erklärt werden, ohne die Natur des Mittels, d. h. des Durchsichtigen, zuvor zu kennen. Hier nun finden wir den denkwürdigen Satz ausgesprochen: daß durchsichtige Körper es zwar mehre giebt, insonderheit verschiedene elementarische Naturen, wie Luft und Wasser, und auch vieles was zu den festen und irdischen gehört; die Durchsichtigkeit aber in diesen allen eine und dieselbe Eigenschaft ist, welche, wie alle substantiellen oder den Elementen zukommenden

Eigenſchaften, einen Gegenſatz in ſich begreift, deſſen eines Glied als das poſitive oder die Formbeſtimmung, das andere als das negative oder die Beraubung aufgefaßt werden kann. In ihrer poſitiven Beſtimmung nun iſt dieſe Eigenſchaft das Licht (φῶς), in der negativen aber die Finſterniß oder Dunkelheit (σκότος). Wir ſehen alſo hier, ganz wie in der neueren Naturphiloſophie, den Begriff des Lichtes aufgeſtellt als nicht eines räumlich abgeſondert von andern Körpern exiſtirenden Körpers, ſondern einer in Thätigkeit beſtehenden Eigenſchaft anderer Körper; der Unterſchied aber der ariſtoteliſchen Theorie von der neueren, oder die Mangelhaftigkeit jener, beſtehet darin, daß dieſer Begriff der Thätigkeit ſelbſt nur auf unmittelbare oder formale Weiſe, als eine beſtimmten Körpern eingepflanzte Eigenſchaft aufgefaßt wird; nicht aber als eine Urthätigkeit der Naturidee ſelbſt: weshalb denn auch, wenn weiter nach dem Inhalte oder der Art und Weiſe dieſer Thätigkeit gefragt würde, nur eben dieſe Wirkung auf den Geſichtsſinn organiſcher Weſen, durch welche die Vorſtellung oder der ſubjective Begriff des Lichtes in dem Geiſte entſteht, nicht aber die unendlich vielen und großen Wirkungen des Lichtweſens in allen andern Reichen der Natur wären genannt werden können. Nur für einen Anfang zu einer weitern naturwiſſenſchaftlichen Erklärung des Lichtes, nicht aber für Spur einer ausgeführten Theorie kann es gelten, wenn problematiſch entweder das Feuer, oder der himmliſche, den elementariſchen Gegenſätzen entnommene Körper, den Ar. ſonſt auch Aether nennt und den Raum außerhalb und über den, ſich gegenſeitig durch ihre Kraft und Thätigkeit im Gleichgewichte haltenden elementariſchen Naturen ihm anweiſt (ſ. beſonders Meteorol. I., 3.), als das durch ſeine Gegenwart dieſe Thätigkeit des Durchſichtigen als ſolchen, welche das Licht iſt, Hervorrufende genannt wird: denn ſchon dieſe Alternative ſelbſt, ſo wie auch in Bezug auf den oberen Körper, daß dieſer mit unter den durchſichtigen aufgeführt wird, zeigt von der Unentſchiedenheit des

Ar. in Bezug auf die großen, hieran ſich knüpfenden Fragen. Daß die Gegenwart (παρουσία) des Feuers oder des Aethers nicht als eine materielle, als ein Durchdringen etwa der Formen des durchſichtigen Körpers durch ausfließende Feuer- oder Aetheratome gedacht werden dürfe, erinnert Ar. ausdrücklich: wir haben uns daher eine geiſtigere oder dynamiſche Gegenwart zu denken, über die, wieferne ſie zugleich als ein ſubſtantielles (chemiſches) Eingehen der, an ſich ſchon mehr oder weniger unkörperlichen Feuer- oder Aethernatur in den durchſichtigen Körper (dergeſtalt daß dennoch kein Zuſammenſein zweier Körper in Einem Raume dadurch entſtände), oder aber als bloße Einwirkung von außen zu denken ſei, Ar. vielleicht noch anderwärts ſich erklärt hatte, in ſeinen Abhandlungen über die elementariſche und unorganiſche Welt, von denen wir nur vernunftlose Ueberarbeitungen oder Erſatzverſuche in den Büchern über den Himmel und über Entſtehung und Untergang beſitzen.

In dem Durchſichtigen alſo muß unterſchieden werden die einfache Thätigkeit, welche das Licht, von der qualificirten, welche die Farbe iſt. Es kommt hier wiederum jener mehrmals gedachte dialektiſche Unterſchied zur Sprache, in Folge deſſen ein und daſſelbe Ding in verſchiedener Hinſicht zugleich Entelechie und Dynamis ſein kann. Gegen die Farbe verhält ſich das von Licht erfüllte, oder in die Thätigkeit des Lichtweſens bereits übergegangene Durchſichtige wiederum als Dynamis, nämlich als Farbloſes, welches der Farbe empfänglich, und an welchem der Mangel der Farbe nicht einfache Negation, ſondern Beraubung (στέρησις), eben ſo wie der Mangel des Lichtes, Finſterniß als eine in Beraubung beſtehende Eigenſchaft iſt. Weil auch ohne Farbe, durch das bloße Licht, das Durchſichtige zu wirken im Stande iſt: ſo heißt inſofern das Licht ſeine Farbe, welche Farbe aber in Wahrheit vielmehr Farbeloſigkeit iſt. Aus allem dieſem nun erhellt, daß auch das Verhältniß des Durchſichtigen zu dem Sichtbaren ein doppeltes ſein wird; indem, was

durch einiges überhaupt nur in Thätigkeit (Bewegung) gesetzt, durch anderes, unter Voraussetzung jener Thätigkeit, hinsichtlich eben dieser so oder anders modificirt oder gerichtet wird. Sehe die Anregung zur allgemeinen Thätigkeit von einem besondern Gegenstande aus, so wird dieser ein sichtbarer, und zwar im Dunkeln oder Finstern sichtbarer sein; wovon denn als Beispiele mehre Gegenstände genannt sind: ohne jedoch, was hier gefodert werden könnte, die eigentlichen Grenzen anzugeben zwischen dieser dem feurig erscheinenden oder leuchtenden Gegenstand, der nur im Dunkeln, aber nicht in dem schon vorhandenen Lichte wirkt, anhängenden Sichtbarkeit, und der allgemeinern Einwirkung des durchsichtig machenden Körpers auf das Mittel, in welcher Einwirkung jener Körper nicht als ein besonderer, sichtbarer Gegenstand erscheint; während doch das Feuer, welches solchergestalt im allgemeinen als durchsichtig machend gilt, zugleich auch als ein Sichtbares erscheint, sowohl im Dunkeln, als auch in dem auf andere Weise bereits hervorgerufenen Lichte. — Was nun aber die Farbe betrifft, so ist hier die Lücke sehr bemerklich, die in dem Beginne der aristotel. Speculation noch zwischen dem allgemeinen Begriffe und der besondern Thatsache unausgefüllt lag. Er war in dem Besitze einer reichen Menge von Kenntnissen und Beobachtungen über die Erscheinungen der Farbenwelt, und auch der Versuch war durch ihn bereits geschehen, diese Vielheit durch Zurückführung auf elementarische Gegensätze in eine Einheit des Begriffes zu verknüpfen. Ein Denkmahl von beiden ist die kleine Schrift von den Farben, deren Inhalt und Darstellung die unverkennbarsten Zeichen der Aechtheit trägt. Dennoch aber enthält diese Schrift nicht nur keinen Versuch, alles dieses mit der in unserm Capitel aufgestellten Theorie in einen Zusammenhang zu bringen, sondern es geschieht dieser Theorie dort gar keiner Erwähnung; ja man kann sogar verschiedene in ihr vorkommende Aeußerungen, (z. B. vielleicht das ἀναλάμπειν, welches von dem Lichte ausgesagt wird) der-

selben widersprechend finden. Dieß letztere nöthigt zu der Vermuthung, daß diese Schrift, (wie wahrscheinlich die meisten unter den kleineren von empirischem Inhalte und von unzweifelhafter Aechtheit, insonderheit auch die Probleme) früher abgefaßt sein mag, als die allgemeineren und speculativer die einzelnen Thatsachen zusammenknüpfenden Werke, und bestimmt, diesen letzteren als Vorarbeit und Materialiensammlung zu dienen. Allein auch in dem Gegenwärtigen vermißt man eine nähere Bezeichnung des Verhältnisses der Farbe zu dem Durchsichtigen, welches ja, wiefern es der That nach dieß, d. h. ein lichterfülltes ist, schon für ein thätiges oder bewegtes gilt, und nichts destoweniger noch einmal durch die Farbe in Bewegung gesetzt werden soll. Ein Umstand, der freilich eben so wenig für einen unstatthaften Widerspruch gelten kann, als wenn das Erkenntnißvermögen, welches durch Lernen bereits zur Entelechie des Wissenden geworden ist, nichts destoweniger noch einer besondern Anregung bedarf, um zum Anschauenden zu werden; der aber doch zu einer nähern Untersuchung der Art und Weise, wie die Farbe jene durch Qualität sich unterscheidenden Bewegungen in einem schon der Wirklichkeit nach Seienden, und, selbst bewegt, Bewegenden hervorruft, einladen könnte. — Daß Ar. später die Beantwortung dieser Frage wirklich versucht hat; davon zeigt das dritte Capitel der Schrift von der Empfindung und dem Empfindbaren, durch dessen, allerdings schwerfällige und an manchen Stellen unklare Darstellung hindurch, sich doch die, keineswegs unrichtigen oder gering zu achtenden Ergebnisse dieses Versuches sehr wohl erkennen lassen. Die Einwirkung der Farbe auf das Durchsichtige wird dort zurückgeführt auf einen vorangegangenen Proceß der Begrenzung der, einem jeden Körper, wie Ar. sagte, inwohnenden durchsichtigen Wesenheit durch die undurchsichtige. Die Farbe wird deshalb Grenze des Durchsichtigen genannt, nicht als bloß äußerliche Bewegung des durchsichtigen Körpers durch die Oberfläche des undurchsichtigen, sondern als immanente Thätigkeit der Begren-

zung des Durchsichtigen durch sein Gegentheil; welche Thätigkeit in dem gefärbten Körper als solchem zwar aufgehoben ist, in seiner Berührung mit dem Durchsichtigen aber wiederum erweckt wird, und als ein Streben betrachtet werden kann, die unbegrenzte Durchsichtigkeit oder Empfänglichkeit für Farbe auch in diesem zu begrenzen. Die Verschiedenheit der Farben aber wird nicht auf diese Thätigkeit der Begrenzung, sondern auf das Verhältniß von Licht und Finsterniß innerhalb der begrenzten oder zu begrenzenden Durchsichtigkeit zurückgeführt; welches Verhältniß in demjenigen Körper zwar, dessen Durchsichtigkeit aufgehoben und in Undurchsichtigkeit übergegangen, ein fixirtes, und seine abstracten Gegensätze, statt Licht und Finsterniß, Weiß und Schwarz sind; in dem durchsichtig bleibenden aber ein schwankendes und von der Umgebung abhängig bleibendes; daher die Farben dieser Körper unaufhörlich wechseln, und von fern andere als von der Nähe aus betrachtet sind. Sehr bemerkenswerth, aber außerhalb unsers Gesichtskreises liegend sind auch die, dort weiter noch hinzugefügten Bemerkungen über die Entstehung der besondern Farben durch chemische Mischung, (im Gegensatze der mechanischen oder atomistischen, welche, zugleich mit der gleicherweise atomistischen Erklärung des Sehens durch ausfließende Theilchen der Gegenstände, bekämpft wird), und durch Deckung und Durchscheinen, dergestalt, daß bei dem letzteren ebensowohl, wie bei der Mischung, von gewissen harmonischen Verhältnissen, welche eine Farbenscala begründen sollen, die Rede ist.

Den Schluß des gegenwärtigen Capitels bildet die Nachweisung, wie solchergestalt das Gesicht in gleicher logischer Kategorie sich befinde mit den andern Sinnen, und vorzüglich, (indem es nämlich bei diesen beiden am auffallendsten, und auch ohne weitere Erklärung verständlich ist) mit dem Gehör und dem Geruche. So daß man also auch aus dieser Zusammenstellung sieht, wie dem Ar. das Anzeigen der Gegenwart eines speculativen, d. h. auch auf abstract-logische

Weise aussprechbaren und dialektische Beziehungen enthaltenden Begriffes in den empirischen Thatsachen, allenthalben der Hauptzweck ist in denjenigen Abhandlungen, die einen der vorliegenden verwandten Charakter tragen. Uebrigens muß eben dieser Vergleich die Stelle vertreten einer genaueren naturwissenschaftlichen Nachweisung des gegenseitigen Verhältnisses der verschiedenen Sinne zu einander: bei welchem Verhältnisse Ar. zur Erkenntniß nur der logischen Identität, noch nicht aber des — gleichfalls nicht bloß empirischen, sondern auch logischen oder speculativen — Unterschiedes derselben fortgeschritten war. Denn der Versuch, die Unterschiede der Sinne den Unterschieden der Elemente gemäß zu gestalten (s. z. B. de sens. et sensil. cap. 2), dergestalt, daß das Gesicht dem Wasser, das Gehör der Luft, der Geruch dem Feuer, das Gefühl und der Geschmack endlich der Erde entspräche, ist offenbar nur ein schwacher Versuch, der mit der allgemeinen, höhern Ansicht des Ar. von dem lebendigen Organismus als einer die elementarischen Unterschiede nicht unmittelbar, sondern aufgehoben in sich tragenden Wesenheit, so wenig übereinstimmt, daß man sogar an seiner Aechtheit, oder wenigstens, ob er nicht vielmehr einer frühern Zeit angehöre, als in welcher die Theorie des Ar. so weit gereift war, wie sie übrigens in jenen Büchern vorausgesetzt wird, zu zweifeln sich versucht findet.

Capitel 8.

Ganz in demselben Sinne, wie in den vorhergehenden Capiteln über das Gesicht, spricht Ar. in dem gegenwärtigen über das Gehör; welches, wie das Gesicht Leuchtendes und Farbe, so den Klang zum Gegenstande, zwischen sich und diesem aber gleichfalls ein Mittleres hat. (Durch ein sonderbares Versehen ist in unserer Uebersetzung statt des, für ψόφος eigentlich gehörigen Wortes „Klang“ oder „Laut,“ überall „Ton“

geſetzt worden, welches einen, auf eine hier für die allgemeineren Beſtimmungen gleichgültig bleibende Weiſe beſonders qualificirten Klang bezeichnet.) Die Abhandlung vom Gehöre, welche ſich unter den kleinern Schriften des Ar. findet, nicht unter denen, welche man insgemein auf die gegenwärtigen Bücher unmittelbar folgen läßt, ſondern unter den Aufſätzen vermiſchten Inhalts, welche zwiſchen den naturhiſtoriſchen und den ethiſchen Werken eingeſchoben zu werden pflegen, und über deren durchaus nicht zu bezweifelnde Aechtheit wir uns ſchon anderwärts erklärt haben (Anmerkk. zur Phyſik S. 433.), verhält ſich zu dem Inhalte des gegenwärtigen Capitels ganz eben ſo, wie die Abhandlung von den Farben zu dem Inhalte des vorhergehenden: wie dieſe, iſt ſie eine Sammlung von Thatſachen, die, obwohl einerſeits gewiſſe allgemeine Begriffbeſtimmungen über Klang, Gehör und andere hieher gehörige Gegenſtände ſchon vorausſetzend, doch andererſeits zum Behufe einer künftig aufzuerbauenden vollſtändigern Theorie abgefaßt ward. Dieſe Theorie ſoll nun hier ihren Hauptzügen nach entworfen werden: ihr Unterſchied von den in jener Abhandlung vorausgeſetzten Allgemeinbegriffen iſt minder auffallend, als bei der Lehre vom Geſicht; darum, weil die logiſche Entgegenſtellung der verſchiedenen Momente, deren Zuſammenwirken nach Ar. den Begriff jedes einzelnen Sinnes ausmacht, bei dem Gehöre eine mehr zugleich unmittelbar vorliegende und auch durch die bloße Erfahrung erkennbare iſt, während ſie bei dem Geſichte erſt im Gegenſatze ſolcher Vorſtellungen, die aus einſeitiger Auffaſſung der empiriſchen Thatſachen hervorgegangen waren, begründet werden mußte. Dieß zeigt ſich ſogleich darin, daß, während bei den Gegenſtänden des Geſichts diejenige Bewegung, welche die Wirklichkeit des Geſehenen, nämlich die Farbe, hervorbringt, theils, (in Bezug auf den Gegenſtand als ſolchen) eine aufgehobene und in Ruhe verwandelte, theils, (in Bezug auf das durchſichtige Mittel) eine fortdauernde und ſtetige iſt; bei dem Gehöre dieſe entſprechende Bewegung,

welche den Klang ausmacht, unterbrochen und in einzelnen Zeitmomenten geschieht: dergestalt, daß die Bewegung als solche unmittelbar wahrgenommen, und in ihr das, was sie hervorbringt, von dem, was sie erleidet und fortsetzt, durch bloße Wahrnehmung unterschieden werden kann.

Ar. beginnt demnach diese Auseinandersetzung mit der Unterscheidung eines Klanges der Möglichkeit und eines Klanges der Wirklichkeit nach; welche Unterscheidung bei der Farbe wegfiel, weil der Begriff derselben schon der einer aufgehobenen Möglichkeit war. Der wirkliche Klang wird in das Mittel verlegt, weil die Bewegung des Gegenstandes mit der Bewegung des Mittels hier eine und dieselbe und in die Einheit eines Zeitmomentes fallende ist; welche bei der Farbe unterschiedene waren, die eine eine aufgehobene, die andere eine perennirende. Auch ist es nach Ar. in der That eigentlich bloß dieses Mittel, dem der wirkliche Klang als solcher angehört; dasjenige, welchem Klang der Möglichkeit nach zugeschrieben wird, wäre sonach hier vielmehr als das Mittel zu nennen, durch welches der Klang, der für dieses letztere, (anders als die Farbe) gar keine Bedeutung hat, in der Luft erzeugt wird. Dieß zeigt der Zusammenhang der aristotelischen Darstellung, obgleich, bei der Flüchtigkeit derselben, die einzelnen Ausdrücke nicht überall wohl gewählt sind und leicht irre führen können. So giebt gleich die erste Unterscheidung des Wodurch, Worauf und Worin des Klanges der Ansicht die schiefe Wendung, als sei das Zusammentreffen eines schlagenden und eines geschlagenen Körpers die nächste oder unmittelbarste Ursache des Klanges; das Worin aber, nämlich die Luft, komme nur als nothwendige Bedingung der räumlichen Bewegung, in der das Schlagen besteht, in Betracht. Da doch die nachfolgende weitere Bezeichnung des klingenden Körpers, welcher Erz oder überhaupt ein glatter und hohler sein müsse, zeigt, daß es einzig das Verhältniß dieses Körpers zur Luft ist, auf das es bei dem Klange ankommen soll. Fast scheint es, als habe die tiefere und wahrere Ansicht

des Klanges, zufolge deren dieſer allerdings in einer eigenthümlichen Affection (— Erzitterung, oder welcher paſſendere Name ſonſt für dieſe, nur dialektiſch ihrem Begriffe nach zu erkennende Thätigkeit und Leidenheit gefunden werden mag —) desjenigen Körpers beſteht, von dem er zunächſt ausgeht, zu welcher ſich die Luft, oder welche Körper ſonſt den Schall fortpflanzen, in der That nur als aufnehmende Mittel verhalten, dem Ar. dunkel vorgeſchwebt und ſich in den Ausdruck der ihm eigenthümlichen entgegengeſetzten unwillkührlich eingedrängt. — Daher wohl auch das ſonderbar Schwankende und Unbeſtimmte dieſer ganzen Darſtellung: welches ſchwerlich auf andere Weiſe möchte erklärt werden können, als aus dem Bewußtſein der unauflöslichen Schwierigkeiten, welche die hier verſuchte Erklärweiſe begleiten. Sogar die Frage über die Art und Weiſe, wie die zuſammenſchlagenden Körper die Luft in Bewegung ſetzen, ſcheint Ar. ſich geſcheut zu haben, klar und deutlich ſich vorzulegen. Die Ausleger verſtehen ihn meiſt ſo, daß nicht etwa, was am nächſten zu liegen ſcheinen könnte, die durch den Schlag in dem geſchlagenen Körper hervorgerufene Bewegung ihrerſeits wiederum die Luft in Bewegung ſetze und ſo den Klang hervorrufe, ſondern daß die Quetſchung der Luft zwiſchen dem ſchlagenden und dem geſchlagenen Körper die Urſache des Klanges ſei. Allerdings iſt nirgends von einer Bewegung oder Erzitterung des geſchlagenen Körpers als ſolchen die Rede, und es entſtände, wenn man dieſe für die eigentliche Urſache des Klanges halten wollte, die Frage, warum eben nur eine durch Schlag, nicht aber auf andere Weiſe hervorgerufene Bewegung des glatten oder des hohlen Körpers klangerzeugend ſei: welche Frage freilich ſchwer zu löſen ſein dürfte, wenn nicht von einer inneren Erzitterung dieſes Körpers in ſich, ſondern nur von der mehren oder mindern Gewalt und Schnelligkeit, mit der ſeine Bewegung die Bewegung der ihn umgebenden Luft verurſacht, die Rede ſein ſoll. Allein die Schwierigkeiten, welche der andern, für die eigentliche des

Ar. geltenden Ansicht entgegenstehen, sind nicht minder groß: denn man sollte meinen, daß dasselbe Heraustreiben in Masse der Luft, welches bei dem unmittelbaren Zusammentreffen zweier festen Körper statt findet, auch in andern Fällen, und namentlich, wenn diese Körper auch nur von fern sich einander nähern, statt finden müßte. Die Ausdrücke übrigens, deren Ar. sich bedient, in denen man die Entscheidung jener Fragen suchen könnte, sind fast alle mehrdeutig. Denn wenn es heißt, daß von festen Körpern ein Schlag geschehen müsse auf einander und auf die Luft, so bleibt ungewiß, ob der Schlag auf die Luft jenem vorangehen, oder ihm nachfolgen soll; eben so auch kann das Zuvorkommen des Schlagenden (τοῦ ἐπικόπτοντος) der Zerstreuung der Luft, sowohl von der seinem Zusammentreffen mit dem geschlagenen Körper vorangehenden, als auch von der diesem nachfolgenden Bewegung der Luft verstanden werden. Wenn aber weiter unten angedeutet wird, daß beides, sowohl der schlagende, als auch der geschlagene Körper, für das den Klang hervorrufende gelten müsse: so bleibt auch hier noch zweifelhaft, ob dieß dergestalt zu verstehen sei, daß beide gemeinschaftlich durch ihre Annäherung, oder daß jeder für sich durch seine auf das Zusammentreffen folgende Erzitterung jenes bewirke. Wird zur Erläuterung dieser Andeutung der Klang als Bewegung desjenigen definirt, welches einer Bewegung fähig sei gleich der Bewegung des von der glatten Fläche zurückspringenden Balles (der Bewegung der Elasticität): so kann unter diesem fähigen dem Zusammenhange nach wohl nur die Luft verstanden werden; diese aber würde durch die andere der vorhin angegebenen Weisen auf gleiche Weise zum Abspringen genöthigt werden. Am meisten möchte wohl für diejenige Erklärweise, die eine Quetschung der Luft annimmt, dasjenige streiten, was gegen Ende des Capitels von der Stimme der Menschen und Thiere gesagt wird: daß diese mittelst eines Schlages der Luft durch die Seele auf die Luftröhre, (nicht also durch ein Erzittern der letztern) erfolge.

Für den vornehmlichſten Satz der ariſtotel. Lehre über den Klang können wir ſonach nur dieſen nehmen, daß derſelbe in einer ſolchen Bewegung der Luft beſtehe, in welcher die Theile derſelben ſich nicht zerſtreuen, ſondern in einem gewiſſen Verhältniſſe zugleich und ungetrennt bewegt werden und bewegen; und daß demnach der Unterſchied ſowohl des Klanges überhaupt von andern Naturerſcheinungen, die in Bewegung beſtehen, als auch der verſchiedenen Klänge unter einander zunächſt auf quantitative Unterſchiede zurückzuführen ſei; theils der Luftmaſſe, die, theils der Schnelligkeit, mit der ſie bewegt werde, theils auch wohl der ſchnelleren oder langſameren Aufeinanderfolge der einzelnen Stöße. Ar. befindet ſich hier weniger, als anderwärts, in einem Gegenſatze gegen frühere Theorien und gegen die gemeine Anſicht: denn wenn auch, wie in der Schrift von dem Gehöre angedeutet wird, einige ältere Denker die Klänge für Geſtaltungen oder Formbildungen der Luft erklärt hatten, ſo lag doch die Anſicht, daß hier alles auf räumliche Bewegung ſich zurückführen laſſe, ſehr nahe, und ſcheint z. B. ſchon in dem Timäus (ſ. pag. 67.) die vorherrſchende zu ſein. Daß dergleichen quantitative Unterſchiede, die wegen der Stetigkeit des Quantitativen unbegrenzte ſind, ſich zu einer Knotenlinie begrenzter qualitativer Unterſchiede geſtalten, iſt ein der alten Philoſophie keineswegs fremder Gedanke: auch die Unterſchiede der Farben, wie wir oben bemerkten, wollte Ar. auf ſolche Weiſe erklären; im Allgemeinen aber iſt es wohl erlaubt, dieſes Zurückführen des Qualitativen auf ein Quantitatives in Zuſammenhang zu bringen mit der pythagoriſch-platoniſchen Zahlenlehre, welche die allen andern Unterſchieden zum Grunde liegenden logiſchen oder metaphyſiſchen Formbildungen als eine quantitative Stufenreihe ausdrückte. Da durch die Philoſophie des Ar. zuerſt die Bewegung als dasjenige quantitative Element aufgezeigt worden war, welches in dem Reiche der Natur das allgemeine und durchgehende, und die Baſis aller beſondern Geſtalten iſt: ſo bekamen durch jene alle naturwiſſen-

ſchaftlichen Erklärweiſen, welche den Grund beſonderer Erſcheinungen auf Bewegung zurückführten, erſt ihre Bedeutung und höheren Zuſammenhang, und konnten auch mit größerer Genauigkeit und Schärfe in das Beſondere und Einzelne hineingeführt werden.

Als das klingende Mittel betrachtet Ar. zunächſt nur die Luft; ſodann auch, aber nur als fortſetzenden und ſchwächenden Träger der Affection der Luft, das Waſſer: hinſichtlich feſter Körper ſcheinen ihm die Erfahrungen zu fehlen, die, wären ſie vorhanden geweſen, unfehlbar auch eine Erweiterung ſeiner Theorie hätten zur Folge haben müſſen. Eine Erſcheinung hingegen, die ſich ihm ſehr beſtimmt aufdrang, und die zu denen gehört, welche wegen ihres ſcheinbaren Widerſpruchs zu anderen, und des daraus hervorgehenden Scheins der Wunderbarkeit, überhaupt zuerſt die naturforſchende Neugier anzuregen geeignet waren, iſt der Wiederhall oder das Echo, welches Ar. nicht als das Zurückſpringen von einer glatten Fläche, ſondern nur als das Zurückgeworfenwerden aus einer Höhlung zu erklären weiß: gleichfalls aus Mangel zuſammenſtellender Beobachtungen aus verſchiedenen Naturgebieten, ohngeachtet ihm das Zurückſpringen des Balles von der glatten Fläche doch bekannt war. Auch der Ausdruck dieſes Satzes iſt ſonderbar: es ſcheint ihm zufolge, als ſolle die in der Höhlung befindliche Luft unbewegt bleiben; da doch nur eine die frühere nicht in gerader, ſondern in mehrfacher gebrochener Richtung fortſetzende Bewegung auch dieſer gemeint ſein kann: (— dafern nicht etwa eine ähnliche Unbeweglichkeit der in den Höhlungen gemeint ſein kann, wie eine ſolche weiter unten von der Luft in dem Ohre ausgeſagt wird: ſo daß alſo der Wiederhall ein ähnliches Abſondern und Unterſcheiden der Klänge, gleichſam ein Hören der unorganiſchen Natur wäre). — Uebrigens bemerken bereits die Ausleger, daß dieſes Zurückbrechen des Klanges, eben ſo wenig wie das gleich darauf erwähnte Zurückbrechen des Lichtes, in ſo fern gleichbedeutend mit dem Abſpringen eines feſten

Körpers zu verſtehen ſei, als ſei das Zurückgeworfene dieſelbe materiell begrenzte Maſſe, welche herangeworfen ward; ſondern daß nur von einer gleichförmigen Affection, die als Wirkung des erſten Stoßes oder Schlages gedacht werden muß, die Rede ſein könne. Wie Ar. ſich das Zurückbrechen des Lichtes dachte, nachdem er aufgehört hatte, ſich dieſes als einen beſondern Körper oder Stoff vorzuſtellen: darüber fehlen die Nachrichten; da, was in der Schrift über die Farben davon vorkommt, noch ſehr nahe an die ältere phyſicaliſche Anſicht anzuſtreifen ſcheint. Eine Verſchiedenheit von dem Zurückbrechen des Klanges beſteht ſchon darin, daß Ar. bei dem Lichte das Zurückbrechen von glatten oder ebenen Flächen gelten läßt: überhaupt aber kann doch auf keine Weiſe das Licht nach der Anſicht dieſes Denkers als eine auf gleiche Weiſe räumliche Bewegung von Theilen oder Schichten des Durchſichtigen, wie der Klang von Theilen oder Schichten der Luft, vorgeſtellt werden. Dagegen glaubt Ar. das Zurückbrechen des Klanges oder das Echo als ein eben ſo allgemeines oder durchgehendes faſſen zu müſſen, wie bei dem Lichte; weil nämlich Höhlungen eben ſo wohl, wie glatte Flächen, allenthalben, nur mehr oder minder, vorhanden ſind: ſo daß alſo der ſcheinbare Mangel des Wiederhalls nur ein Minder deſſelben, ſo wie der Schatten ein geringerer Grad des Lichtes, ſein würde.

Daß das Leere das Element des Hörens ſei, und daß man höre mit dem Leeren und Rauſchenden, ſcheint ein alter Spruch geweſen zu ſein, der ſich aus denjenigen Schulen herſchrieb, welche die Luft für das Leere hielten. Gleichfalls nur eine eigenthümliche Umgeſtaltung jenes alten Philoſophems von der Einheit des Empfindenden mit dem Empfundenen iſt es, wenn Ar. weiter als nächſtes Werkzeug der Empfindung des Hörens die in das Ohr eingeſchloſſene Luft bezeichnet; entſprechend jener Eintheilung der Sinne gemäß den Elementen, derzufolge in dem Auge eingeſchloſſenes Waſſer auf dieſelbe Weiſe als Werkzeug des Geſichtſinnes gelten

mußte; wovon in der Schrift über Empfindung und Empfindbares ausführlicher gehandelt iſt. Auf jede Weiſe aber fordert die Geſammtanſicht des Ar., daß man ſich auch dieſe Luft im Ohre und dieſes Waſſer im Auge ſtets noch als Werkzeuge, wenn auch die nächſten und unmittelbarſten, des Hörens und des Sehens denke; nicht aber die, auch noch ſo genau die äußern Bewegungen fortſetzenden Bewegungen jener Luft als das Hören ſelbſt, und auf entſprechende Weiſe die Affectionen jenes Waſſers als das Sehen ſelbſt. Vielmehr iſt die Meinung gar nicht, daß dieſe Luft und dieſes Waſſer die Affectionen der äußern Luft und des äußern Durchſichtigen im eigentlichen Sinne des Wortes theilen ſolle: ſondern ihre bereits geſchehene Aufnahme in die organiſche Natur und ſelbſtthätige rückwirkende Kraft beurkundet ſich, was die Luft betrifft, dadurch, daß ſie ſelbſt nicht fortſetzend die äußern Bewegungen, dennoch das Maß für dieſelben in ſich hat; bei dem Waſſer des Auges vielleicht durch das Umbrechen der Strahzu einem verkehrten Bilde. Darum erſcheint auch beides durch feſte Theile des organiſchen Körpers von den äußern, unorganiſchen Elementen abgeſondert; und dieſe Unterbrechung der elementariſchen Continuität ſichert den in den Organismus eingeſchloſſenen Elementen ihre Unabhängigkeit von jenen, und ihre innere begriffmäßige Abrundung; welche ſich bei der Luft des Ohres auch noch durch eine eigenthümliche, rauſchende Bewegung kund geben ſoll. So daß alſo die Wirkung des dem animaliſchen Körper äußerlich bleibenden Mittels der Empfindung auf den Körper nur von der einen, untergeordneten Seite, nicht aber von beiden Seiten aus betrachtet, dem Ar. für eine mechaniſche, d. h. nach den Geſetzen der äußern, unorganiſchen Natur geſchehende gilt.

Ueber die Verſchiedenheit der Klänge wird nur eine kurze und wenig befriedigende Bemerkung beigefügt. Als Hauptgegenſatz wird ὀξὺ und βαρὺ genannt, was wohl ungefähr mit dem, was wir Hoch und Tief nennen, zuſammentreffen möchte, was aber Ar. durch die Analogie mit einem in den Gefühl-

ſinn fallenden Gegenſatze zu erklären ſucht. Auch hier nämlich heißt, im Griechiſchen wie im Deutſchen, das eine der entgegengeſetzten Glieder Scharf (ὀξύ), das andere aber freilich nicht Dumpf, ſondern Stumpf (ἀμβλύ). Die Meinung nun des Ar. ſcheint dieſe zu ſein, daß die Verſchiedenheit dieſer entgegengeſetzten Arten der Klänge auf einer verſchiedenen Geſtalt der Luftſäulen oder Luftſchichten beruhe, in deren Bewegung ſie beſtehen; entſprechend der verſchiedenen Geſtalt des Schneidenden oder Stechenden, und des Stoßenden. Daß es nicht bloß eine Verſchiedenheit von Schnell und Langſam ſei, ſondern dieſer Gegenſatz nur nebenbei mit jenem zuſammentreffe: dieß glaubt Simplicius im Gegenſatz gegen den Timäus geſagt. Im Allgemeinen aber kann man hier nicht umhin, theils eine genauere Angabe des Verhältniſſes dieſer Anſicht zu der ſonſt von Ar. verworfenen Anſicht von der Figuration der Luft in den Klängen, mit der jene ſehr verwandt ſcheint, zu vermiſſen; theils und beſonders eine Verſtändigung über die Art und Weiſe, wie die verſchiedenen feſten und glatten Körper in dergeſtalt entgegengeſetzten Formen die Luft in Bewegung ſetzen. Die Unfähigkeit, dieſe Fragen genügend zu beantworten, iſt wohl der Grund, weshalb Ar. über dieſen Punct ſo ſchnell hinwegeilt. In der Schrift über das Gehör eine befriedigende Auskunft darüber zu ſuchen, würde ſchon darum vergeblich ſein, weil dort noch nicht der Gegenſatz von ὀξὺ und βαρὺ ſo entſchieden wie hier, als der durchgreifende und weſentliche für das Reich der Klänge aufgeſtellt iſt.

Den Schluß machen einige Bemerkungen über die Stimme, welche Ar. auch ſonſt unter allen Arten der Laute der vorzüglichſten Aufmerkſamkeit würdigte, wie davon die Schrift über das Gehör, und das neunte Capitel des vierten Buches der Thiergeſchichte zeugt. Sollte durch das Wort Stimme ein weſentlicher Unterſchied des Klanges als ſolchen ausgedrückt werden: ſo würde dieſelbe den muſicaliſchen Inſtrumenten eben ſo wohl als dem Beſeelten zuzuſchreiben ſein: denn

die Eigenſchaften, welche Ar. hier. als jenen mit dieſem gemeinſchaftlich bezeichnet, (— der Satz: ὅσων γὰρ κ. τ. λ. iſt ſo zu ſetzen: „es ſcheint nämlich ſo, weil auch die Stimme dieſes hat“ —) ſind eben ſolche, die innere Unterſchiede des Klanges, und nicht äußere der Dinge, durch die ſie erregt werden, ausmachen. Ἀπότασις und μέλος ſind es, welche den Klang zum Tone machen; der Unterſchied beider, inſofern ſie eben dieſe Klänge von andern unterſcheiden ſollen, würde ſich ſchwer genau angeben laſſen. Διάλεκτος iſt, wie Ar. es anderwärts bezeichnet, die durch die Zunge hervorgebrachte Articulation; hier indeſſen ſcheint ſie in weiterem Sinne genommen zu werden. — Dagegen beſtrebt ſich Ar., den Unterſchied des Daſeins der Stimme von dem Nichtdaſein derſelben in den verſchiedenen Thierarten begriffgemäß zu geſtalten. Eben ſo, wie das Hören, iſt ihm die Stimme eine Thätigkeit mittelſt einer in den organiſchen Körper aufgenommenen Luft, und zwar hier zunächſt mittelſt der nämlichen, welche durch das Athemholen hineinkommt und ſogleich von der Lunge verarbeitet wird; die jedoch nachher noch unterſchieden wird von der in der Höhlung der Luftröhre auf ähnliche Weiſe, wie in der Höhlung des Ohres, feſtſitzenden Luft, die, durch jene von der Lunge aus geſchlagen, durch ihr Anſchlagen gegen die Luftröhre ſelbſt, die Stimme hervorbringe. Nur diejenigen Thiere alſo, welche die Luft aufnehmen (ὅσα δέχονται τὸν ἀέρα), haben Stimme: dieß aber ſind die warmblütigen. Ar. erklärt nämlich gleich weiter das Athemholen als urſprünglich zwar, oder ſeinem nothwendigen und unentbehrlichen Zwecke nach, beſtimmt, die innere Wärme abzukühlen, (— ſo nämlich ſind die Worte zu verſtehen: πρὸς τὴν θερμότητα τὴν ἐντός —); ſodann aber als dienend, (wie die Zunge nicht nur dem Geſchmacke als einem Nothwendigen, ſondern auch der Articulation als einem verzierenden oder den Charakter des Thieres veredelnden Ueberfluſſe) der Erzeugung der Stimme. Wie nämlich die Luft durch die Lunge mittelſt der Luftröhre oder Kehle (φά-

ρυγὴ) eingezogen werde; ſo ſchlage dieſelbe Lunge mittelſt des innern Kochens und Aufwallens, das fortwährend in dieſen Theilen ſtattfindet (— was hier Seele genannt zu werden ſcheint) gegen die Luftröhre (ἀρτηρία) zurück, und bewirke ſo den Ton der Stimme. Die nähere Beſchreibung von dem Hergange des Athemholens, und dem, was damit zuſammenhängt, wird für andere Schriften verſprochen: es findet ſich demzufolge unter den kleineren Abhandlungen eine dieſes Inhalts und dieſer Ueberſchrift, außer den in den übrigen naturhiſtoriſchen Schriften zerſtreuten Bemerkungen. — Der übrige Inhalt dieſes Abſchnitts ſind Unterſcheidungen anderer durch thieriſche Bewegungen hervorgebrachter Klänge von dem, was allein mit Recht Stimme genannt werden kann; welche ſich an die Definition der letztern unmittelbar anreihen. Insbeſondere trägt Ar. Sorge, diejenigen Laute, die, weil ſie dem Orte nach die der Stimme gleichſam benachbartſten ſind, am leichteſten mit dieſer verwechſelt werden können, von ihr zu unterſcheiden, und benutzt dazu die Bemerkung, daß nur beim Stillſtand des Athems das Hervorbringen eigentlicher Stimmlaute ſtattfinde. Daß die Erzeugung der letzteren nicht ohne Thätigkeit der Seele, und namentlich der Einbildkraft geſchehe, und alſo der Stimme von vorn herein eine Bedeutung eingebildet werde: dieſe Bemerkung iſt hier freilich nur auf unmittelbare Weiſe an die Sätze von der Thätigkeit der dem Ort um das Herz herum (τῷ περὶ καρδίαν τόπῳ) angehörigen Theile angeknüpft, ohne die Nothwendigkeit dieſer Verknüpfung näher nachzuweiſen.

Capitel 9.

Auf das Geſicht und das Gehör läßt Ar. den Geruch folgen; den Grund welcher Ordnung Philoponus darin findet, daß Ar. theils von den Sinnen, welche das ferner liegende wahrnehmen, zu denen, welche das näher liegende, fort-

ſchreite, theils daß er die von Platon in dem Timäus vorgezeichnete Rangordnung der Elemente beobachte; wobei freilich, den in der Schrift von der Empfindung und dem Empfindbaren gegebenen Andeutungen zuwider, vorausgeſetzt wird, daß das Geſicht dem Feuer, der Geruch hingegen einer zwiſchen Luft und Waſſer in der Mitte liegenden, dunſt- oder dampfartigen Weſenheit entſpreche. — Bei der Theorie dieſes Sinnes nun wird es vornehmlich offenbar, wie Ar. auf die Auffindung eines Begriffes ausging, den er in den unmittelbar vorliegenden Thatſachen der Erfahrung nur angedeutet, aber keineswegs vollſtändig ausgedrückt fand. Die Dunkelheit, worein der Geruchſinn im Gegenſatze anderer Sinne bei dem Menſchen, aber nicht bei allen übrigen Thieren, eingehüllt ſei, und die Unbeſtimmtheit der Wahrnehmungen, die er gebe, ſo wie das Verſenktſein dieſer Wahrnehmungen in die Gefühle von Angenehm und Widrig, iſt eben nichts anderes, als eine mangelhafte Verwirklichung von dem Begriffe des Sinnes, welcher ein Unterſcheiden und Erkennen (κρίνειν καὶ γινώσκειν) vorausſetzt und in ſich ſchließt, in dem körperlichen Organismus des Menſchen. Die Bemerkung, daß das unmittelbare Verbundenſein der Wahrnehmungen mit einem angenehmen oder widrigen Gefühle eine Folge der Schwächung oder Verdunkelung eines Sinnes ſei, könnte man zwar widerlegt glauben wollen durch den, gleich hier als Beiſpiel eines ſchärfern und deutlichern Sinnes angeführten Geſchmackſinn: indeſſen iſt zu bedenken, daß Ar. dieſen nur für eine beſondere Art des Gefühlſinnes nimmt, und daher wohl ihm ſeiner Artbeſchaffenheit, nicht aber ſeiner Gattungsbeſchaffenheit nach, das Angenehm und Widrig zueignen kann. Die Foderung ſelbſt aber, daß der Sinn an ſich oder ſeinem Begriffe nach von dieſem Gegenſatze befreit ſei, und nicht bloß angenehme und widrige, ſondern auch gleichgültige Empfindungen und Wahrnehmungen in ſich ſchließe, folgt unmittelbar aus der Stellung, die Ar. der Sinnlichkeit in dem Ganzen der Seelenvermögen anweiſt, vermöge deren dieſelbe

nicht ein Höchstes oder Absolutes, sondern nur Mittel eines Höheren und Allgemeineren sein soll. Daß es sich eben so, wie mit dem Geruche bei den Menschen, so mit dem Gesichte bei denjenigen Thieren verhalten möge, bei denen dieser Sinn schwach ist, ist kein unglücklicher, wenn auch unbewiesener Einfall des Ar.: natürlich muß man das „Fürchterlich und Furchtlos“ (φοβερὸν καὶ ἄφοβον), welches sich bei diesen mit der Wahrnehmung der Farben verknüpfen soll, als unmittelbare, angenehme oder widrige Empfindung, und nicht als bewußtes oder unbewußtes Urtheil verstehen. Uns freilich erscheint diese Behauptung auffallend, da wir bei dem Angenehm und Unangenehm für den Gesichtsinn an das höchste Geistige, nämlich die Empfindung der Schönheit, zu denken pflegen. — Im Gegensatze gegen unsere Werthschätzung der verschiedenen Sinne nach dem Maße des Geistigen, was sich an den Inhalt ihres Anschauens knüpft, schätzt Ar. dieselben vielmehr nach ihrem unmittelbaren und natürlichen Zusammenhange mit den geistigen Anlagen: in welcher Hinsicht er denn den Sinn des Gefühls für den ersten erklärt; als dessen mehre oder minder Schärfe, und Feinheit allein unter allen Sinnen gleichen Schritt halte mit den höhern oder niederen Stufen geistiger Begabung.

Die Analogie, welche zwischen den Sinnen des Geruchs und des Geschmacks statt findet, ist dem Ar. im Allgemeinen nicht unbemerkt geblieben, wenn gleich er sie physiologisch nicht vollständig würdigt. Als einen Ausdruck dieser Gleichartigkeit in Bezug auf die Unbestimmtheit der Gegenstände beider Sinne könnte man es betrachten, daß in der deutschen Sprache der subjective Ausdruck für jeden von beiden zugleich auf die Objecte als solche übertragen ist: doch läßt sich in Bezug auf den Geschmack dieser Umstand auch dahin deuten, daß die diesem Sinn entsprechende objective Eigenschaft der Dinge nur bei ihrer Vernichtung oder Verzehrung durch das Schmeckende zum Vorschein kommt, und daher in ihrer Wirklichkeit mit der subjectiven Empfindung zusammenfällt. Die

griechiſche Sprache hat für beides beſondere Ausdrücke: ὀσμὴ und χυμὸς als Gegenſatz zu ὄσφρησις und γεῦσις: welches in Bezug auf den Geſchmack, in der Ueberſetzung einen ſolchen Mißſtand gab, daß wir uns für den objectiven Geſchmack des gewagtern Ausdrucks „Speiſe“ bedienen mußten. — Ar. aber findet jene Analogie beider Sinne darin ausgeſprochen, daß die verſchiedenen Qualitäten ihrer Gegenſtände mit denſelben Worten bezeichnet werden. Urſprünglich kamen ſie ihm zufolge dem Geſchmacke zu als dem beſtimmteren; wurden ſodann aber auf den Geruch übertragen, dergeſtalt, daß zuerſt die Gerüche ſolcher Gegenſtände, deren Geruch ihrem Geſchmacke zu entſprechen ſcheint, mit dem Namen dieſes Geſchmacks bezeichnet wurden, ſodann aber alle ähnliche Gerüche auch ſolcher Gegenſtände, deren Geſchmack die entgegengeſetzte Beſchaffenheit hat. — Die Objectivität aber dieſes Sinnes, gleichwie aller andern Sinne, ſucht Ar. durch die Bemerkung zu retten, daß auch er nicht bloß die Gerüche ſo hinnehme, wie ſie ihm geboten werden, ſondern ſie in den Dingen aufſuche, und folglich Riechbares und Unriechbares unterſcheide. — Eben ſo auch wird die Luft, welche bei dem Geruche als das zunächſt Empfundene erſcheint, zurückgeführt auf den allgemeinen Begriff des Mittels, welcher auch bei den übrigen Sinnen eines der Momente ausmacht, und bemerkt, wie namentlich der Umſtand, daß das Riechen ſtets an das Einathmen angeknüpft iſt, durchaus nur für eine individuelle Eigenheit des menſchlichen Organismus, keineswegs aber für ein weſentliches und nothwendiges Moment dieſes Sinnes gelten könne. Das Beiſpiel von ſolchen Thieren, die, ohne zu athmen, nichts deſtoweniger dieſelben Eindrücke empfinden, die dem Menſchen durch den Geruchſinn zukommen, findet ſich, ſo wie auch die Vergleichung des Hergangs bei dem Riechen und Athmen mit der Hinwegziehung der Decke bei dem Sehen, welches beides bei einigen Thieren wegfalle, auch in der Schrift über Empfindung und Empfindbares angeführt: und die Nothwendigkeit, daß ein ſomit verſchiedenar-

tig gestaltet, aber dieselben Gegenstände habender Sinn gleichfalls für Geruch gelten müsse, wird zurückgeführt auf die dort versuchte Construction der geschlossenen Zahl der Sinne, entsprechend den elementarischen Naturen. In dieser Construction galt der Geruch für den Sinn des Feuers: sein Zweck, (nach welchem zwei Arten [εἴδη] des Geruches unterschieden werden) ist zufolge derselben ein doppelter; erstens der allen Thieren gemeinschaftliche, als Zeichen von fernher und durch dazwischenliegende Mittel vernehmbar, durch seine Annehmlichkeit für die Gegenstände der Nahrung, durch seine Unannehmlichkeit für Dinge die, (eben durch die Heftigkeit dieses Geruches selbst) Gefahr und Untergang drohen, zu dienen; und zweitens der dem menschlichen Organismus eigenthümliche, die kalte Substanz des Gehirnes durch sein Feuer zu erwärmen und zu beleben. Zu diesem letztern Satze veranlaßte den Ar. die Bemerkung, daß nur die Menschen, aber nicht die übrigen Thiere, für solche Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten des Geruchs empfänglich sind, welche außer Zusammenhang mit der Nahrung oder mit der verderblichen Natur der Gegenstände zu stehen scheinen: eine Bemerkung, die weiter und auch in das Gebiet der übrigen Sinne verfolgt, auf wichtige Resultate über die geistige Bedeutung der Sinne hätte leiten müssen, und solchen, wie der obigen Aeußerung von der Gleichgültigkeit als dem Merkmahl der Vollkommenheit eines Sinnes, ergänzend gegenüber gestanden hätte. — Der Satz, welcher das gegenwärtige Capitel schließt, daß der Geruch dem Trocknen angehöre, ist in der erwähnten Stelle weiter ausgeführt, und nachgewiesen, wie von der trocknen Natur der Geruch eine ganz entsprechende Qualificirung sei, wie der Geschmack von der nassen, und deshalb auch geradezu der Ausdruck des Geschmackes auf ihn übertragen (— das Riechbare ἔγχυμον ξηρόν, wie das Schmeckbare ein ἔγχυμον ὑγρόν). Als allgemeiner Ausdruck für das Mittel, durch welches der Geruch wirkt, wird die Durchsichtigkeit genannt, jedoch mit dem ausdrücklichen Zusatze, daß nicht als

Durchsichtigkeit, sondern in anderer Hinsicht. Welche aber diese andere Hinsicht sein, oder auf welche eigenthümliche Weise das Mittel von dem Riechbaren bewegt oder qualificirt werden soll, wird nicht klar; es kann sogar nach einigen Aeußerungen scheinen, als sei die καπνώδης ἀναθυμίασις, wie diese Affection des Mittels genannt wird, als ein Ausfluß materieller Theile zu verstehen: wo dann freilich der Verfasser jener Schrift in den, von ihm selbst mit Worten, die wohl von Ar. herrühren mögen, an den atomistischen Philosophen gerügten Fehler verfallen würde, einen Sinn, der wesentlich von dem Gefühlsinn unterschieden ist, mit diesem letztern zu identificiren.

Capitel 10.

Wovon wir so eben, beim Schlusse des vorhergehenden Capitels, bemerkten, daß Ar. es hinsichtlich des Gesichts, Gehörs und Geruchs als einen Fehler tadelte: dieß thut er mit Bewußtsein und Absicht hinsichtlich des zunächst folgenden Sinnes, nämlich des Geschmacks. Bei jenen dreien würde das Identificiren mit dem Gefühle darin bestehen, wenn man die in ihr Gebiet gehörige Empfindung als erzeugt durch einen Ausfluß der wahrgenommenen Gegenstände erklären wollte, welche das besondere Sinnorgan berühren, und durch ihr Berühren die Empfindung von Hart und Weich, oder Kalt und Warm, oder andern dem Gefühlsinne angehörenden Gegensätzen, (auf welche die Atomistiker z. B. das Schwarz und Weiß und alle andern jenen drei Sinnen angehörenden Gegensätze zurückzuführen suchten) hervorrufen. Dasselbe, was von dieser atomistischen, würde auch zu sagen sein von der mechanischen Erklärung mittelst eines Stoßes oder Druckes, den die Luft oder das Wasser auf das Sinnorgan thun sollte; denn auch diese werden durch das Gefühl wahrgenommen: wie denn die aristotelische Erklärung z. B. des Gehöres keineswegs so

gemeint sein kann, als seien die Klänge ein Stoß auf das empfindende Organ: weshalb auch Ar. außer der bewegten noch einer in dem Ohre eingeschlossenen, unbeweglich bleibenden Luft bedurfte, um das Wahrnehmen jener Bewegung auf andere Weise, als durch das mechanische Empfangen des Stoßes, nämlich durch eine Art von unmechanischer Sympathie der in den Organismus eingeschlossenen Luft mit der unorganischen, zu erklären. Auf ähnliche Weise wird also auch weder die Bewegung des durchsichtigen Mittels durch das Licht und die Farben als eine räumlich-mechanische, noch die Durchdringung eben dieses Mittels durch die Gerüche als eine körperliche oder materielle Anfüllung der Luft oder des Wassers zu verstehen sein: sondern beides eben nur als eine Qualification (ἀλλοίωσις), bloß für den einen oder den andern dieser Sinne, nicht aber für die übrigen vernehmbar, welche bei dem Gesicht, wie bei dem Gehör, mehr die Gestalt einer Bewegung, bei dem Geruch mehr die Gestalt einer materiellen Anfüllung annimmt. Der Unterschied dieser qualitativen Veränderung von räumlicher Bewegung und Vermehrung wird de sens. et sensib. cap. 6. extr. auch so zu erklären versucht, daß jene keinesweges zu ihrem auch durch beträchtliche räumliche Größen hindurch sich erstreckendem Geschehen eines Zeitablaufes bedürfe, sondern mit Einem Male erfolge, (ἀθρόα ἀλλοίωσις): eine Bemerkung, die in Bezug auf die ächt philosophische Ansicht namentlich des Lichts und der Farbe unstreitig sehr treffend ist; die aber freilich in Widerspruch zu stehen scheint mit den im sechsten Buche der Physik gegebenen Bestimmungen über die Bewegung, von denen doch die qualitative Bewegung nicht ausdrücklich ausgenommen war; so daß wir hinsichtlich dieser das, was dort über das Entsprechen der Zeit und des Worin der Bewegung gesagt war, auf die Intension oder den Gradunterschied zu beziehen uns genöthigt fanden (vergl. Anmerkk. S. 594. ff.)

Bei dem Geschmacke hingegen findet nach Ar. ein solches unmittelbares Berühren dessen, was für das Sinnwerk-

zeug gilt, durch den Gegenſtand deſſelben ſtatt: welches das unterſcheidende Kennzeichen des Gefühls ausmacht. Das Naſſe, in welchem das Schmeckbare iſt, iſt für daſſelbe nicht Mittel, ſondern Stoff. Wir zweifeln nämlich nicht, daß mit Unrecht in unſern Ausgaben τὸ γευστὸν mit dem Prädicate ὕλη belegt wird, und daß es vielmehr heißen ſollte: ἐν ὑγρῷ ὡς ὕλῃ. Denn das Empfindbare als ſolches gilt ja durchgehends nicht als Stoff, ſondern ausdrücklich als Formbeſtimmung; von der Abſicht aber, das, was das Naſſe bei dem Geſchmacke iſt, von demjenigen, was das Waſſer oder die Luft bei andern Sinnen iſt, zu unterſcheiden, zeigt auch alles folgende, wo das Schmeckbare als ein mit Waſſer miſchbares dargeſtellt wird, im Gegenſatze der Farben, welche nicht durch Miſchung in das Durchſichtige kommen, weil nämlich in dieſen nicht das Durchſichtige, ſondern das Undurchſichtige die Stelle des gleichgültig bleibenden Stoffes vertritt; bei dem Schmeckbaren aber durch Einmiſchung in das Waſſer nur dieſelbe Einbildung der Formbeſtimmung in den Stoff wiederholt wird, die ſchon vorher zum bloßen Daſein des Schmeckbaren gefodert war. Es ſcheint nämlich, obgleich ſonſt γευστὸν und χυμὸς gleichbedeutend genommen werden, doch hier zunächſt noch dieſer Unterſchied gemacht werden zu ſein, daß das eine die bloße, nur der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach vorhandene Formbeſtimmung (die de sens. et sensib. cap. 4. ausdrücklich als ein noch dem Trocknen angehörendes bezeichnet wird), das andere aber das in ſeinem Stoffe, nämlich dem Naſſen, verwirklichte und daſeiende Schmeckbare bezeichnete. Von dieſer Näſſe wird zugegeben, daß ſie auch aufgehoben oder unmerkbar in dem der That nach Schmeckbaren vorhanden ſein kann. Sie heißt dann der Möglichkeit oder Anlage nach in ihm gegenwärtig: ſtets aber, und auch in dieſem, wird ſie die Stelle des Stoffes vertreten, dem die Formbeſtimmung eingebildet iſt; wie dieß aus dem angegebenen Capitel der Schrift über Empfindung und Empfindbares am deutlichſten erhellt. Dieß wird hier auch ſo ausgedrückt, daß

Urſprung oder Element des Geſchmacks der Unterſchied deſſen ſei, was trinkbar, und was nicht trinkbar. — Auch den Geſchmack übrigens, eben ſo wie die übrigen Sinne, ſetzt Ar. als einen, die Formbeſtimmung, welche ſein Gegenſtand iſt, und das Gegentheil oder die Beraubung dieſer Formbeſtimmung unterſcheidenden; weil er eben die Wahrnehmungen der Sinne nicht als bloß thatſächliche Hergänge, ſondern als Urtheile betrachtet, in die eine Erkenntniß von Allgemeinbegriffen, zu denen alſo namentlich auch die Beſtimmung des Gegenſatzes und Widerſpruches als ſolchen gehören würde, bereits eingegangen iſt. Welche Bedeutung der doppelte Gegenſatz hat, der dem geſtalteten Inhalte eines jeden Sinnes gegeben wird; indem nicht nur das Nichtdaſein dieſes Inhaltes, ſondern auch das allzu intenſive oder mächtige Daſein deſſelben als die Beraubung erſcheint, die in das Urtheil des Sinnes eingeſchloſſen iſt: dieß wird ſich näher noch aus den Beſtimmungen des zwölften Capitels ergeben.

Der allgemeine, von aller Sinnlichkeit mehrmals ſchon ausgeſprochene Satz, daß das Organ des Sinnes der Möglichkeit nach daſſelbe ſei, was ſein Gegenſtand der Wirklichkeit nach, findet ſeine Anwendung auf das Organ des Geſchmackes, welches die Zunge iſt, dergeſtalt, daß dieſe als ein trockenes, aber der Näſſe empfängliches beſchrieben wird. Was weiter hinzugeſetzt wird: daß weder wenn ſie durchaus trocken ſei, (κατάξηρος οὖσα) die Zunge empfinde, noch wenn allzu naß, ſtimmt freilich nicht ganz mit jenem überein, und bezeichnet die in der Zunge bei geſundem Zuſtand wirklich vorhandene Näſſe vielmehr als in einem ähnlichen Verhältniſſe zu dem Geſchmeckten ſtehend, wie die in dem Ohre eingeſchloſſene Luft zu der äußeren: demgemäß es alſo ſcheinen würde, als ſei auch hier die Näſſe, wie dort die Luft, weit mehr Mittel der Empfindung, als ſelbſt Empfundenes. — Zuletzt in dieſem Capitel wird, außer jenen contradictoriſchen Gegenſätzen von Schmeckbarem und Nichtſchmeckbarem, noch, entſprechend den Gegenſätzen von Weiß und Schwarz in dem

Geſicht, und von Scharf und Dumpf in dem Gehör, ein den Gegenſtänden des Geſchmacks eigenthümlicher und von dieſem Sinne, wie zuvor bemerkt, auf den Geruch übertragener Gegenſatz erwähnt, der Gegenſatz von Süß und Bitter. Zwiſchen dieſen beiden Aeußerſten ſollen alle andere Arten des Geſchmacks auf ähnliche Art in der Mitte ſtehen; wie die Farben und die Töne in jenen Gegenſätzen; und in der Schrift über Empfindung und Empfindbares iſt ſogar, wiewohl problematiſch, der Gedanke geäußert, daß die Geſchmäcke vielleicht eben ſo, wie die Töne, und wie Ar. es von den Farben glaubte, in einer Knotenlinie numeriſcher Verhältniſſe der Miſchung jener Hauptgegenſätze aus dieſen hervorgehen. Eben dort findet ſich auch ein Verſuch, den Gegenſatz ſelbſt mittelſt einer Zurückführung theils auf elementariſche Eigenſchaften, theils auf die Art und Weiſe der Wirkung auf den organiſchen Körper in der Nahrung zu erklären.

Capitel 11.

Ueber den Sinn dieſes Capitels, welches von dem Gefühle handelt, ſind die Ausleger getheilter Meinung; indem die älteren, insbeſondere Themiſtius, deſſen Anſichten Philoponus ausführlich durchgeht, für die wahre Meinung des Ar. dieſe hielten, daß dieſer genannte Sinn vielmehr eine Mehrheit verſchiedener Sinne ſei, die nur dieß unter einander gemein haben, daß ihr gemeinſchaftliches Mittel, wie bei den bisher durchgegangenen Sinnen dem Organismus äußerliche, elementariſche Körper, ſo hier ein Theil des Organismus ſelbſt, nämlich das Fleiſch ſei. Philoponus beſtreitet beides, weil er es mit den übrigen in der ariſtoteliſchen Philoſophie hergebrachten Vorſtellungen von der geſchloſſenen Zahl der Sinne und von dem Gegenſatze des Innerlichen oder Subjectiven zu dem Aeußerlichen oder Objectiven, nicht zu vereinigen weiß. Simplicius ſteht zwiſchen beiden in der Mitte, und

behauptet zwar die Einheit des Sinnes, giebt aber zu, daß das Fleisch nicht das Organ des Sinnes selbst, sondern nur das Mittel sein solle. — Wir unsererseits wollen, ohne zwischen diesen verschiedenen Ansichten geradehin zu entscheiden, den Gedankengang des Ar. in dem gegenwärtigen Capitel, der nicht allenthalben völlig klar ausgedrückt scheint, kürzlich darlegen: wo sich dann wohl als das wahrscheinlichste ergeben wird, daß dieser Denker vielmehr Probleme aufstellen, als eine abschließende Theorie geben wollte; nicht jedoch ohne sich zu der einen oder der andern unter den möglichen Lösungen derselben deutlich hinzuneigen.

Gleich zu Anfange haben wir in der Uebersetzung einen Fehler zu verbessern; indem, was dort als ein besonderer und kategorischer Satz gestellt worden ist: daß das Fleisch das Mittel, das eigentliche Sinnorgan aber des Gefühls ein inwendig hinter diesem verborgenes sei, nicht bloß, sondern noch ein Glied der vorhergehenden Frage, und an diese also durch folgende Wendung anzureihen ist; „oder nicht, sondern dieses zwar das Mittlere ist“ u. s. w. Von den beiden Problemen, die Ar. hier aufstellt, ist sogleich zu bemerken, daß dieselben durchaus nur von ihm selbst erfunden und von keinem Vorgänger überkommen sein können, da sie auf Begriffbestimmungen beruhen, die der aristotel. Philosophie ganz eigenthümlich sind. Dieß ist ein Umstand der nicht übersehen werden darf, und der wohl kein unbedeutendes Moment in der Wagschale abgeben möchte für diejenige Ansicht, welche die Antwort des Ar. auf jene Fragen eine bejahende glaubt. — Die Einheit oder Mehrheit des Sinnes wird zunächst nicht von der Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit der Objecte als abhängig dargestellt, sondern umgekehrt diese von jener, und also die Möglichkeit unangetastet gelassen, daß für verschiedenartige Objecte es Einen Sinn geben könne; wenn gleich umgekehrt jeder Sinn ein besonders geartetes Object voraussetzt, weil sein Begriff eben darin besteht, diesem als gleichartig sich der That nach zu setzen. In dem weitern

Fortgange aber wird auch auf die umgekehrte Schwierigkeit aufmerksam gemacht, wenn für Einen Sinn verschiedenartige Gegenstände angenommen werden sollen; da bei jedem der zuvor genannten Sinne als Grenze und Formbestimmung seiner Welt Ein Hauptgegensatz angegeben werden konnte, innerhalb dessen als Zwischenglieder alle einzelnen Objecte fallen mußten. Gegen diesen Hauptgegensatz erscheinen alle andern gleichfalls wahrnehmbaren Gegensätze als unwesentliche, und, (was insonderheit hätte bemerkt werden können) als den Objecten verschiedener Sinne gemeinschaftliche; es kommt daher darauf an, unter diesen verschiedenen den jedem einzelnen Sinne eigenthümlichen und für ihn charakteristischen aufzufinden. Die Schwierigkeit, diese Foderung hinsichtlich des Gefühls zu erfüllen, meint Ar., wenn er sagt, seine Grundlage sei nicht so deutlich, wie z. B. bei dem Gehöre der Laut. — Hierauf geht er sogleich zu dem andern Probleme über, und erklärt vorläufig (— denn diese Worte sind auf jede Weise als ein kategorischer Ausspruch zu nehmen): daß der Zweifel, ob bei dem Fühlen das Fleisch das eigentlich empfindende Sinnorgan sei, keineswegs durch den Umstand unwidersprechlich gelöst werde, daß die Empfindung sogleich und unmittelbar bei der körperlichen Berührung erfolgt. Was hierauf entgegnet wird, obgleich nur hypothetisch ausgedrückt, ist wohl auch positiv gemeint: daß die wirklich das Fleisch umkleidende Haut, so wie vieles, was zufällig und willkührlich über den Körper als ein dünner und feiner Schleier hingezogen wird, obgleich selbst unempfindlich, dennoch die Empfindung nicht hindert, noch auf eine merkbare Weise zeitlich aufhält. Die nachfolgende Vergleichung des Fleisches, unter Voraussetzung jener als problematisch hingestellten Ansicht, mit der als angewachsen an den organischen Körper gedachten Luft oder Wasser, welche dann gleichfalls als unmittelbare Organe für diejenigen Sinne erscheinen müßten, deren Wahrnehmungen durch ihre Vermittelung erfolgen, ist eine sehr treffende und den Begriff, worauf es ankommt, deutlich vorführende; wenn sie

ſich auch nicht eigentlich auf jene Gleichzeitigkeit der Empfindung mit dem Berühren bezieht. Auch die hierauf folgenden Sätze, wenn gleich man ihren Ausdruck, in der Ueberſetzung zumal, leicht für einen kategoriſchen anſehen könnte, ſind zwar noch immer problematiſch gemeint; doch ſo, daß man wohl nicht verkennen wird, wie lebhaft Ar. zu der Anſicht, die ſie ausſprechen, ſich hinneigt. Daß nur das Mittel für den einen Sinn, nicht aber zugleich die Mittel für die andern Sinne, in den Organismus aufgenommen ſei, könne nicht auffallen: denn dieſer bedürfe, um in der Körperwelt als Körper ſich zu behaupten, eines feſten und gediegenen Baues, welcher nur mittelſt des Elementes der Erde, mit andern gemiſcht, nicht aber durch Waſſer oder Luft allein, welche doch ausſchließend jene Mittel für andere Sinne ſind, aufführbar ſei. Hievon wird durch eine leichte Wendung wiederum der Uebergang gemacht zu dem vorigen Satze, daß das Gefühl aus einer Mehrheit von Sinnen beſtehe; auf entſprechende Weiſe, wie nach jener Vergleichung die angewachſene Luft oder Feuchtigkeit nur für Sinnorgane, und alſo jene offenbar mehren Sinne nur für Einen gelten würden: welche Bemerkung durch die Erinnerung an den Geſchmack bekräftigt wird, der ſonach mit mehrem Rechte, als wie es vorhin erſchien, von dem Gefühle als ein beſonderer Sinn abgetrennt werden könnte. Was hierauf folgt, daß gewiſſermaßen auch das Gefühl, eben ſo wie die übrigen Sinne, nicht ohne ein Dazwiſchentreten der Luft oder des Waſſers zwiſchen den empfindenden und den empfundenen Körper zu erfolgen ſcheine, wegen der Kraft der Adhäſion, wie wir es nennen würden, welche dieſe beiden Elemente nie von den Oberflächen zweier Körper dergeſtalt hinwegtreiben laſſe, daß dieſe ſich in dem eigentlichſten Sinne unmittelbar berühren könnten: dieß ſcheint, (ſo wenig dieſer Satz auch eine ſtrengere Prüfung aushalten würde) Ar. allerdings ernſtlich zu meinen, und in keiner andern Abſicht hier anzuführen, als um zu zeigen, daß auch ſelbſt dann, wenn man, um das Gefühl in einer Berührung

im ſtrengſten Sinn beſtehen zu laſſen, das Fleiſch für das wirkliche Organ dieſes Sinnes gelten laſſen wollte, nichts deſtoweniger der wirkliche Hergang bei dem Fühlen dieſem ſtrengen Begriffe nicht entſprechen, ſondern auch ſo noch ein Mittleres, wenn auch in einer faſt unwahrnehmbar geringen Quantität, dazwiſchen treten würde. In der That nämlich vertrete dieſer unendlich dünne Ueberzug von Waſſer oder Luft die Stelle jenes andern Ueberzugs jeder beliebigen Art, von dem oben bemerkt worden war, daß er den Schein, als erfolge die Wahrnehmung durch unmittelbare Berührung deſſen, was fühlt, mit dem, was gefühlt wird, keineswegs aufheben würde. Hierauf giebt Ar. den eigentlich gehörigen Ausdruck für die Verſchiedenheit, die in Bezug auf das Verhalten des Mittleren, als dieſes bei dem Gefühle das Fleiſch genommen, zwiſchen dieſem Sinne und den übrigen Sinnen allerdings obwalte: es beſtehe nämlich dieſe darin, daß bei dem Fühlen nicht, wie bei den Wahrnehmungen anderer Sinne, eine Thätigkeit des Mittels auf das Sinnorgan ſich unterſcheiden laſſe, ſondern vielmehr das Mittel mit dem Organe zugleich und auf dieſelbe Weiſe von dem Objecte etwas zu erleiden ſcheine. Wie dieß gemeint, und daß es, ohne das Mittel zum Sinnorgane ſelbſt zu machen, möglich ſei, wird gezeigt an dem Beiſpiele eines Schildes, welcher, als das Mittel geſetzt, wodurch ein Schlag oder Stoß zu dem fühlenden Körper gelangt, dieſen Schlag zugleich mit erleidet, ohne daß, wie bei dem Geſicht, Gehör und Geruch, die Luft einerſeits zwar von dem Objecte afficirt würde, andererſeits aber auf eigenthümliche Weiſe ſelbſtthätig das Subject afficirte. Wobei man ſich denn zu erinnern hat, wie Ar. bei allen jenen Sinnen keineswegs etwa die Affection des Mittels auf mechaniſche Weiſe in das Empfindende hinein fortgeſetzt dachte, ſondern eine von der Thätigkeit ſowohl des Objects, als auch des Subjects ſpecifiſch verſchiedene Thätigkeit annahm. Es iſt dieſe Thätigkeit eben die Thätigkeit der Vermittelung ſelbſt, und entſteht deshalb allerdings die Frage, ob nicht

eine ähnliche des Fleiſches auf jenes innerlichr und noch verborgene Organ des Gefühls gleichfalls aufzuſuchen ſei: welche Frage Ar. bei einer genauern Unterſuchung dieſes Sinnes höchſt wahrſcheinlich zur Beantwortung ſich vorgelegt haben würde. — Dieſe und verſchiedene andere in dieſem Capitel vorkommende Spuren, welche dafür zeugen, daß die hier gegebenen Beſtimmungen über das Gefühl nur für ganz allgemeine, vorläufige und problematiſche gelten ſollen, machen es ſehr auffallend, daß in der Schrift über Empfindung und Empfindbares über dieſen Sinn eben ſo wenig, wie über das Gehör (— hinſichtlich deſſen cap. 4. ausdrücklich auf die Bücher von der Seele verwieſen wird) genauere Beſtimmungen vorkommen, während über Geſicht, Geruch und Geſchmack dort ausführlich gehandelt iſt. Solche genauere Beſtimmungen aber ſind doch offenbar gefodert z. B. auch durch das, was hier ſogleich folgt, in welchem das Organ des Gefühls, vorausgeſetzt daß daſſelbe wirklich ein von dem Fleiſche verſchiedenes ſei, ohne es übrigens irgend in beſtimmter Erſcheinung nachzuweiſen, nur durch einen allgemeinen Schluß auch noch in einer andern Hinſicht den Organen der übrigen Sinne gleichgeſtellt wird. Es wird nämlich auf dieſelbe Weiſe, wie in welcher alle vorhergehenden Sätze aufgeſtellt waren, problematiſch geäußert, daß man den Hergang der übrigen Sinne wohl inſofern analogiſch auf das Gefühl anwenden könne, daß man bezweifle, ob bei einer unmittelbaren Berührung des Gegenſtandes mit dem Organe die Empfindung erfolgen würde; wie ſich die Unmöglichkeit hievon unter den übrigen Sinnen an dem Geſichte am deutlichſten darſtellen läßt. Wäre dieß, ſo würde hiedurch ſelbſt jener zuletzt angeführte Unterſchied des Gefühls von den andern unbeträchtlicher, indem es ſich dann zeigte, daß doch auch jenes Zugleichleiden des Mittels mit dem Organe keineswegs eine für das Weſentliche der Empfindung ſelbſt zufällige, und nur auf dem äußern Bau des Körpers beruhende Thatſache ſei.

Ohne nun für die von ſo vielfachen Seiten berührten

Probleme irgend eine entscheidende Lösung zu geben, betrachtet der Schluß dieses Capitels den Sinn, von welchem gehandelt worden war, wiederum nur ganz allgemein logisch, und erinnert bloß an die allgemeinen Grundbestimmungen über alle Sinne. Nur die Gegenstände dieses Sinnes werden kürzlich bezeichnet, aber diese Bezeichnung, die so reichen Stoff zu Betrachtungen geben konnte, die an die vorigen Zweifel anzuknüpfen waren, durchaus nicht weiter ausgeführt. Das Gefühl sei derjenige Sinn, welcher die im strengsten Sinne elementarisch zu nennenden Eigenschaften empfinde, nämlich diejenigen, ohne welche der Körper nicht Körper wäre, und welche von Ar. zugleich als Grundlage für die Unterscheidung der Elemente gebraucht worden waren. Dieß war geschehen in Büchern, die hier *περὶ στοιχείων* genannt werden; von denen wir dreist behaupten dürfen, daß sie verloren gegangen sind. Ihr Inhalt scheint freilich zum großen Theile in die Bücher von dem Himmel und von Entstehung und Untergang übergegangen, in denen wohl auch hinreichende Stellen zu finden wären, auf welche das hier vorkommende Citat bezogen werden könnte: allein vielleicht können selbst die Worte dieses Citats, welche eine diesem Inhalte entsprechende Aufschrift jener Bücher anzudeuten scheinen, die, wenn man auch auf die jetzt gebräuchlichen Aufschriften keinen Werth legen wollte, doch keinem Theile der genannten Bücher füglich würde zukommen können, wenigstens einiges, wenn auch geringes, dazu beitragen, unsern mehrmals geäußerten Argwohn gegen die Aechtheit jener zu bekräftigen. Ein sonderbarer Umstand übrigens ist es, daß, wie hier auf die Abhandlung von den Elementen, so Meteorol. I., 3. (welche Schrift doch wohl später abgefaßt war, als jene über die Elemente) hinsichtlich eigenthümlicherer und genauerer Bestimmungen über den Begriff der Wärme, auf künftig anzustellende Untersuchungen über die Sinnlichkeit verwiesen wird; da die Wärme ein Leiden oder Zustand der Sinnlichkeit sei (— *περὶ θερμότητος — μᾶλλον μὲν παθ' αὑτὸ καὶ ἁπτι-*

βάς ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως προσήκει λέγειν. πόθος γάρ τι τὸ θερμὸν τῆς αἰσθήσεώς ἐστι): wodurch wohl unverkennbar ſolche Abhandlungen, insbeſondere über den Sinn des Gefühles angekündigt werden, für welche die uns vorliegenden keineswegs gelten können. — Wollte man übrigens in dieſer Bezeichnung der Gegenſtände des Gefühls die Erfüllung desjenigen finden, was weiter oben gefodert worden war: einer ähnlich genauen Angabe dieſer Gegenſtände, wie die Angabe der Gegenſtände anderer Sinne, und demnach auf die Einheit dieſes Sinnes zu ſchließen ſich berechtigt halten: ſo können wir in dieſe Folgerung darum nicht einſtimmen, weil noch keineswegs alles auf die Einheit eines Gegenſatzes zurückgeführt iſt. Wohl aber glauben wir dieſe Definition des Gefühlſinnes mit dem in Verbindung ſetzen zu müſſen, was oben von dem Zuſammenhange deſſelben mit den höhern Geiſtesanlagen des Menſchen geſagt war: indem es an ſich oder abgeſondert von andern Umſtänden betrachtet, die einen Vorzug anderer Sinne begründen können, ein höheres ſcheint, den Körper als ſolchen, oder nach ſeinen ihn zum Körper machenden Eigenſchaften wahrzunehmen, als zerſtreute und zufällige Momente der Körperlichkeit. Wobei übrigens das Beſtehen dieſes Sinnes aus einer Mehrheit beſonderer Sinne ſehr wohl zugegeben werden kann. — Die logiſchen Erforderniſſe übrigens für den Begriff des Sinnwerkzeuges, die hier noch, mit beſonderer Hinſicht auf das im nächſtfolgenden Capitel zu erörternde, auseinander geſetzt werden: daß es der Anlage nach alle hier in Betracht kommende Gegenſätze, Kälte und Wärme, Härte und Weichheit in ſich tragen, aber an ſich keines von dieſen der That nach ſein, ſondern erſt durch die Empfindung dazu gemacht werden müſſe; könnten allenfalls wohl auch auf das Fleiſch bezogen werden, wiewohl keineswegs im eigentlichen und ſtrengen Sinne: ſo daß ſowohl dieſer Umſtand, als auch die Unterlaſſung alles ausdrücklichen Hindeutens auf dieſe körperliche Maſſe, es wahrſcheinlicher macht, daß in Folge der geſamm-

ten Tendenz dieſes Capitels, ein noch unbekanntes inneres Organ, welches durch weitere Unterſuchungen erſt gefunden werden ſoll, gemeint iſt.

Capitel 12.

Nach dieſer „typiſchen,“ d. h. durchaus nur den allgemeinen Begriff der Sinnlichkeit, nicht aber die beſondern empiriſchen Begriffbeſtimmungen der einzelnen Sinne als Zweck verfolgenden Darſtellung dieſer Sinne, mußte als eine unausweichbare Foderung dieß erſcheinen, eine beſtimmte Erklärung zu geben über die Art und Weiſe oder die Bedeutung derjenigen Thatſache, welche auch dieſer typiſchen Darſtellung zum Grunde gelegt worden war: nämlich der Identität des Empfindenden mit dem Empfundenen, welche, an ſich nur als Anlage oder Möglichkeit vorhanden, durch das Empfinden ſelbſt der That nach geſetzt werden ſoll. Das Kürzeſte wäre allerdings, worauf die gewöhnlich ſogenannte materialiſtiſche Anſicht hinauskommt, und welches unter den ältern griechiſchen Denkern die Atomiſtiker und manche der Phyſiker zu behaupten ſchienen, eine unbedingte Gleichartigkeit des Empfindenden in der Empfindung mit dem Empfundenen anzunehmen: dergeſtalt, daß in Wahrheit nichts anderes empfunden würde, als die von dem Gegenſtande der Empfindung aus in den empfindenden Körper als Aus- und Einfluß materiell übergehenden Theile. Bei einer ſolchen vollſtändigen Identität, einer Identität „dem Sein nach“ (τῷ εἶναι), würde dann freilich, wie Ar. mit Recht bemerkt, nicht bloß das Werkzeug der Empfindung, ſondern die Empfindung ſelbſt, zu einer ausgedehnten Größe (μέγεθος), d. h. zu einem Körper, und der Begriff eines Seelenweſens, welches zu dem Körperweſen als Entelechie zur Dynamis ſich verhalten ſoll, ginge verloren. Darum kann jene eigentliche, abſtracte Gleichartigkeit höchſtens nur von dem Organe des Sinnes, nicht aber von dem Sinne

als solchem behauptet worden: und man hätte wohl an die Theorie des Ar. von den einzelnen Sinnen die Foderung stellen können, ob und in wie weit bei jedem derselben eine solche unmittelbare oder körperliche Identität des Sinnorganes mit dem Empfundenen die Folge der Empfindung ist. Diese Frage nun hatte Ar. nicht vollständig beantwortet, und, wo er sie berührte, zweideutig genug sich darüber ausgedrückt: wohl durfte man daher hier bei der Rückkehr auf die allgemeinen Fragen zugleich auch eine genaue Unterscheidung zwischen dem Begriffe der Empfindung als solcher, und dem Begriffe der in dem Organe durch sie erzeugten Beschaffenheit erwarten. — Allein die Bestimmungen, welche Ar. giebt, enthalten nur die allgemeinsten Ausdrücke für alle diese Verhältnisse; so daß man kaum anders glauben kann, als daß auch sie nur zur Einleitung einer ausgeführtern Theorie dienen sollten, die nicht wohl eher aufgestellt werden konnte, als nach dem über alle Seelenvermögen eine solche typische Uebersicht, wie die gegenwärtige ist, gegeben war. Der Sinn wird genannt dasjenige, was die Formbestimmungen (εἰδη) der Gegenstände aufnehme, ohne ihren Stoff. Wollte man dieß, dem zur Erläuterung angeführten Beispiele gemäß, nur so verstehen, daß z. B. das Auge die Farbe der Gegenstände ohne ihre übrigen Eigenschaften aufnehme, d. h. auf gleiche Weise mit den Gegenständen gefärbt werde: so wäre diese Erklärung keine Erklärung, sondern höchstens ein untergeordnetes, bedingendes Moment einer solchen, und käme im Wesentlichen überein mit jener atomistischen, welche materielle Ausflüsse der wahrgenommenen Gegenstände annimmt: denn ob, was in das Sinnorgan übergehe, Materie und Körper, oder ob es Eigenschaft genannt werde, ist zuletzt ziemlich gleichgültig. Dieß nun erkennt Ar. unstreitig auch an, indem er sogleich darauf, wie vorhin bemerkt, mit einigen Worten andeutet, wie die Empfindung als solche keineswegs eine räumliche oder ausgedehnte Größe sei; wenn auch das Empfindende, d. h. das Sinnorgan, als eine solche befunden werden möchte.

(So nämlich werden die Worte: μέγεθος μὲν γὰρ ἂν τι εἴη τὸ αἰσθανόμενον, wohl richtiger verstanden, als wie in unserer Uebersetzung: „denn eine Ausdehnung wäre sonst das Empfindende“). Wenn daher Ar. dieses Empfindende oder das nächste oder unmittelbare Werkzeug der Empfindung (αἰσθητήριον πρῶτον) als dasjenige definiet, in welchem eine solche Kraft oder Anlage sei (ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις): so kann er unter dieser Anlage auf keine Weise die bloße körperliche Möglichkeit z. B. des Gefärbtwerdens, oder des Erwärmtwerdens, oder des Bewegtwerdens auf eine der Bewegung der Luft in dem Schalle oder dem Geruche entsprechende Art verstehen, sondern, wenn auch vielleicht zugleich dieses, doch gewiß zugleich noch etwas anderes und höheres, welches erst die eigentliche Empfindung ausmacht. Dieses höhere nun ist es, welches sich hinter dem Worte λόγος verbirgt, und welches hier, wie bereits gegen das Ende des vorigen Capitels, als ein Vermittelndes zwischen den Gegensätzen oder Extremen, welche das Empfindbare ausmachen (— ἐκ τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως), und demgemäß als ein Sonderndes oder Urtheilendes (— τὸ γὰρ μέσον, κριτικόν) bezeichnet wird. — Diese Bestimmung gehört unstreitig zu den wichtigsten der gesammten aristotelischen Seelenlehre: aber auch zu denen, bei denen man am meisten eine vollständige und genügende Ausführung vermißt. Die verschiedenen untergeordneten und vorläufigen Fragen, welche bei derselben in Betracht kommen: über die unbegrenzt theilbare Abstufung des Empfindbaren innerhalb seiner Gegensätze, und die objective Begrenzung dieser Unendlichkeit durch die zwischen den Extremen in der Mitte liegenden Eigenschaften; über die Einerleiheit oder Verschiedenheit dieser qualitativen Unterschiede mit den Unterschieden der Räumlichkeit und Zeitlichkeit; über die Möglichkeit, erstens durch einen und denselben Sinn verschiedene und entgegengesetzte Eigenschaften in Einem Zeitmomente wahrzunehmen, welche aber dann zu der Einheit einer Mischung

zuſammengehen, und alſo nicht mehr verſchiedene ſind, ſo dann aber die Wahrnehmungen verſchiedener Sinne in Einem Zeitmomente zu vereinigen, und auf dieſe Weiſe ſubjectiv durch das Zuſammentreffen der Sinne in dem einigen Seelenweſen dem objectiven Zuſammentreffen der verſchiedenen Eigenſchaften in der Einheit eines Gegenſtandes zu entſprechen: alles dieſes und noch vieles verwandte iſt ausführlich abgehandelt in den zwei letzten Capiteln der Schrift über Empfindung und Empfindbares. Allein auch dieſe Abhandlung, (abgeſehen übrigens von dem unariſtoteliſchen Charakter ihres Styles) bleibt ungenügend über diejenige Frage, welche den innerſten Mittelpunct dieſer geſammten Unterſuchung ausmacht; nämlich über das Verhältniß jener ſubjectiven, teleologiſchen und lebendigen Mitte zwiſchen den Gegenſätzen der materiellen Eigenſchaften, zu der objectiven, ſelbſt eine Eigenſchaft der körperlichen Dinge bildenden Mitte, welche überall vorhanden iſt, wo z. B. zwiſchen Weiß und Schwarz eine Farbe, zwiſchen Hoch und Tief ein Ton, und ſo auf entſprechende Weiſe zwiſchen den Extremen in den Gebieten der übrigen Sinne die eigentlich oder an und für ſich wahrnehmbaren, objectiven Eigenſchaften hervorgehen. Beide Mitten (μεσότητας) ſetzt Ar. in ein arithmetiſches Verhältniß der gemiſchten Extreme (λόγος τῶν μεμιγμένων): wobei man, wie wir ſchon früher einmal bemerkten, ſich nicht enthalten kann, an die pythagoriſch-platoniſchen Zahlenreihen zu denken, deren Begriff Ar. ſolchergeſtalt in den Begriff einer Knotenlinie von qualitativen Maßverhältniſſen der quantitativen Körperlichkeit verwandelt hätte. Sowohl jede wirkliche Eigenſchaft daher, die nicht durchaus nur einſeitig ein Extrem ausmacht, als auch jede Empfindung, könnte man demnach eine Harmonie und einen Zuſammenklang (συμφωνία) nennen: aber dennoch verhalten ſich beide ſtets als Lebendiges und Unlebendiges, und die Art und Weiſe, wie die Mitte zur lebendigen und zu einer dem lebendigen Körper und der erkennenden Seele angehörenden wird, kann durch den Gegenſatz von Dynamis

und Entelechie nur für unvollkommen ausgedrückt gelten: welche Unzureichenheit sich darin zeigt, daß jedes der beiden Verglichenen, sowohl das Object, als auch das Subject, in Verhältniß nicht etwa zu andern Stufen, sondern zu seinem Entgegengesetzten selbst, sowohl als Dynamis, wie auch als Entelechie bezeichnet werden muß. Indessen darf uns dieser Mangel, (welcher wohl auf der Stufe der aristotel. Philosophie ein unvermeidlicher sein möchte) nicht abhalten, die große Wahrheit anzuerkennen, welche in dieser Bestimmung liegt, daß der Sinn eine lebendige Mitte sei für die nach zwei entgegengesetzten Seiten hin ins Unbegrenzte sich verlaufenden, unmittelbaren Qualitäten der natürlichen Dinge: ein Begriff, welcher in Wahrheit auf jener Stufe des Denkens für den Schlüssel gelten konnte zum speculativen Verständniß des Naturseins. Die unendlichen Gegensätze dieses Seins, für welche die frühere, ionische Physik vergebens eine Lösung gesucht hatte, fanden diese Lösung in dem Begriffe des organischen Lebens, als der, statt jener äußerlichen eine innere, gleichsam in die Kreislinie umgebogene Unendlichkeit enthaltenden Vermittelung; und statt der idealen, nur durch Gleichnisse ausdrückbaren Potenzen der platonischen Philosophie, erschien hier als der ächte Begriff des wahrhaft Seienden, die Entelechie, welche Mitte und Einheit des in dem Stoffe gegenwärtigen absoluten Gegensatzes ist.

Durch Hülfe dieses Begriffes wird in diesem Capitel, wie vorläufig schon in dem vorigen, noch die Erscheinung erklärt, daß allzu heftige Empfindungen zerstörend auf die Organe wirken, indem sie das harmonische Verhältniß, welches, obgleich zunächst der Seele angehörend, doch auch in dem körperlichen Bau von jenen ausgedrückt sein muß, gleichsam auflösen: welche Thatsache treffend verglichen wird mit der Zerstörung der Stimmung und des Tones (συμφωνία und τόνος — wonach der Druckfehler in der Uebersetzung zu verbessern —) bei allzu heftigem Anschlagen der Saiten eines musicalischen Instruments. — Was aber hierauf von den

Pflanzen gesagt wird, als Grund, weshalb sie keine sinnliche Empfindung besitzen: dieß ist freilich keine eigentliche Erklärung, sondern nur ein anderer, begriffmäßiger Ausdruck für die Thatsache selbst. — Die Bemerkung, daß die Pflanzen nicht, wie die Thiere in der Sinnlichkeit, durch Aufnehmen, Vermitteln und Unterscheiden der Formbestimmungen, sondern nur auf stoffartige Weise (μετὰ τῆς ὕλης) von den empfindbaren Gegenständen etwas zu erleiden vermögen, führt den Ar. auf das allgemeine, den eigentlichen Mittelpunct der gegenwärtigen Untersuchung angehende Problem: wie denn dieses formale Leiden und Aufnehmen von dem materialen sich unterscheide. Ohne Zweifel sind die Ausleger im Irrthume, wenn sie die wenigen Sätze, welche den Schluß dieses Capitels und Buches ausmachen, für eine nach der Absicht des Ar. vollständige Lösung jenes Problemes ansehen. Nur aufgestellt, aber nicht gelöst wird in ihnen dasselbe; den Schluß bilden Fragen, deren Antwort keineswegs gegeben oder in der Frage selbst enthalten ist; und ganz gegen die Gewohnheit des Ar., die Abhandlung jedes, wenn auch noch so geringen Gegenstandes, mit der Bemerkung zu beschließen, daß dieser Gegenstand nunmehr abgehandelt sei, verläuft sich diese Untersuchung über eine der Hauptstufen des Seelenbegriffes ins Unbestimmte. Es bleibt uns daher nichts übrig, als anzunehmen, entweder daß die Lösung, die Ar. von diesen Problemen in Einer Folge mit dem Gegenwärtigen gab, verloren gegangen ist, oder aber daß dieser Schriftsteller die Untersuchung hier abbrach, mit der Absicht, sie später fortzuführen; wozu er aber vielleicht nie gelangte. Der Charakter der vorliegenden Sätze macht fast das letztere wahrscheinlicher: da eine solche Häufung von Fragen, wie die hier vorkommende, bei Ar. nicht leicht den Faden einer ausgeführten Abhandlung zu unterbrechen pflegt, sondern, auf ähnliche Weise, wie in jenen rhapsodischen Schriften, zu denen z. B. die sogenannten Probleme gehören, nur als Merkzeichen für künftige genauere Untersuchungen zu

dienen die Bestimmung hat. — Der Gedankengang übrigens bei der Aufstellung dieser Fragen ist dieser. Zuerst wird im Allgemeinen angedeutet, daß von dem Empfindbaren als solchem nur diejenigen Sinne, für die ein jedes darunter Object ist, leiden; alles übrige aber von ihm nicht, wiefern es Empfindbares, sondern wiefern es sonst als Körper zu wirken im Stande ist, leidet. Als Einwurf hiegegen führt Ar. dasjenige an, was die Empfindungen des Gefühls und des Geschmackes ausmacht (— daher der Satz: „aber das Fühlbare und die Speisen wirken," durch die größere Interpunction von dem vorhergehenden abzusondern —), als welches eben dasjenige, was die körperliche Natur als solche enthält, und folglich das einzige sei, vermöge dem eine Wirkung auf die unorganische Natur, die doch der That und Erfahrung nach vorhanden, entgehen könne. Hieran nun reihet sich die Frage: ob nicht, ungeachtet des entgegengesetzten Scheines, auch die Gegenstände der übrigen Sinne in einem ähnlichen Falle sich befinden mögen, und was denn zu sagen sei von demjenigen, was, ohne zu empfinden, demnach offenbar vom diesem eine Einwirkung erfahre, wie z. B. die Luft. — Die Bedeutung welcher Fragen, so wie die einzig mögliche Art ihrer naturphilosophisch genügenden Beantwortung dem Verfasser des nächstfolgenden Buches, so wie auch des Buches über Empfindung und Empfindbares fast gänzlich verborgen geblieben zu sein scheint.

Anmerkungen zum dritten Buche.

Bei diesem dritten Buche finden wir uns, wie mehrmals bei der erläuternden Betrachtung der Werke, die uns unter dem Namen des Aristoteles überliefert sind, in dem sonderbaren Falle, eben von einem solchen Bestandtheile dieser Werke die Aechtheit in Zweifel ziehen zu müssen, dessen Inhalt schon ihn in die Reihe der wichtigsten und merkwürdigsten Schriften dieses Denkers einzutreten zu berechtigen scheint, und der auch bisher fast allgemein diesen beigezählt worden ist. Wie überall, so auch hier sind es nicht gewisse äußerliche Kennzeichen, welche man sonst meist für die allein entscheidenden Merkmahle der Aechtheit oder Unächtheit eines schriftstellerischen Werkes zu halten pflegt, und auch nicht die Beschaffenheit des Inhalts, wiefern dieser von der Form der Darstellung sich trennen und auch auf andere Art sich ausdrücken läßt, was uns, dieses Urtheil zu fällen und auszusprechen, veranlaßt hat. Die äußern, historischen Kennzeichen der Unächtheit fehlen bei allen Schriften, die dem Aristoteles beigelegt sind, durchaus; und auch das Materielle des Inhalts widerspricht fast nirgends den ächten Lehren des Ar. ausdrücklich, da die Verfasser dieser Schriften auf alle Weise Sorge getragen haben, ihren Betrug zu verbergen: was ihnen, da sie unstreitig Zeitgenossen oder unmittelbare Nachfolger dieses Denkers, die Schriften desselben aber lange Zeit hindurch fast gänzlich vernachlässigt waren, nicht eben schwer fallen konnte. Auch enthalten sie unstreitig einen reichen Schatz ächt aristotelischer Philosopheme, die an die aus den ächten Schriften bekannten Lehren sich anschließen, aber ohne jene für uns

scheinlich ächt aristotelische Lehre ist, nach seinem besondern Gehalt und nach seinem Verhältniß zu dem Zusammenhange der übrigen Philosophie dieses Denkers, auszusondern und zu würdigen.

Capitel 1.

Dieses Capitel beabsichtigt einen Beweis von der Geschlossenheit des Vermögens der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung in den, im vorigen Buche durchgegangenen fünf Hauptsinnen. Dem Sinne des Ar. gemäß ist unstreitig das Unternehmen eines solchen Beweises; da dieser Denker allenthalben auf Rundung und Abschließung der empirischen Thatsachen mittelst eines ewigen Gesetzes der logischen Nothwendigkeit auszugehen pflegt. Ob aber dasselbe eben hier seine angemessene Stelle finde, läßt sich bezweifeln: da die Theorie der einzelnen Sinne in dem vorhergehenden Buche keineswegs hinreichend ausgeführet schien, um von ihr zu einem solchen Abschlusse überzugehen; ja theilweise sogar ins Unbestimmte und Problematische sich verlor. Noch weit auffallender aber ist die Mangelhaftigkeit der Beweisführung selbst. Sie zerfällt in zwei Theile: indem zuerst aus dem Nichtvorhandensein eines Körpers oder einer körperlichen Eigenschaft, die in keinen der fünf Sinne fällt, auf das Nichtvorhandensein eines andern Sinnes geschlossen, sodann aber die Unsinnhaftigkeit gezeigt wird, dasjenige, was alle Sinne gemeinschaftlich wahrnehmen, einem besondern Sinne zuzuschreiben. Was das erste betrifft, so scheint der Gedanke, der dem Verfasser vorschwebte, dieser zu sein: daß jeder Körper als solcher, nämlich nach denjenigen Eigenschaften, die ihn zum Körper machen, durch den Gefühlsinn wahrnehmbar sei: so daß also kein anderer Sinn gefodert werden könne, der die Wahrnehmung aus der Nähe oder bei unmittelbarer Berührung ergänze; indem für diese das Gefühl zureiche. Eine

Wahrnehmung aus der Ferne aber könne nur durch die Vermittelung der zwischen dem organischen Körper und den Gegenständen in der Mitte liegenden Elemente geschehen: sobald daher der Körper im Besitze dieser in dem Organe verarbeiteten Elemente sei, sei er auch im Besitze der durch sie vermittelten Sinne. Die Ausführung dieses Gedankens ist äußerst unbehülflich, indem, was das Gefühl betrifft, der Verfasser hier nicht einmal den, doch so nahe liegenden, und im vorhergehenden Buche vorkommenden Ausdruck für die Nothwendigkeit des Uebergangs der bloßen körperlichen Berührung in Wahrnehmung des Gefühls finden kann; sondern statt dessen in lauter identischen Sätzen spricht. Zugleich wird das Verständniß dieser Beweisführung dadurch erschwert, daß, was nie in dem Vorhergehenden geschehen war, das Wort αἰσθητήριον, der eigentliche Ausdruck für das Organ der Empfindung, für das unorganische Mittel der Empfindung gebraucht wird, insofern dieses in den organischen Bau aufgenommen erscheinen kann. Dadurch bekommt insbesondere die Ausführung hinsichtlich der drei Sinne, welche durch elementarische Mittel geschehen, die schiefe Wendung, als sei in ihnen eben dieses Elementarische das eigentlich Thätige und Empfindende, während, dem ächten Sinne der aristotel. Theorie zufolge, doch nur dieß gemeint sein kann, daß der organische Körper mit dem Besitze aller denkbaren Mittel der Empfindung zugleich auch die unbedingte Fähigkeit erhalte, diese Empfindung durch jene Mittel in sich zu erzeugen. Zuletzt erhält, ohne hinlängliche Vorbereitung, der Beweis noch diese Wendung, daß er auch die wirkliche Gegenwart aller jener Sinne in denjenigen Thieren, welche vollkommene und unverstümmelte genannt werden, einschließen soll. — In der zweiten Hälfte des Capitels ist ein wichtiger Satz der aristotel. Philosophie ausgesprochen: doch so, daß seine volle Bedeutung nicht unmittelbar in der Art dieses Aussprechens ersichtlich wird. Daß gewisse allgemeine Attribute alles körperlichen Seins nicht durch einen besondern Sinn, sondern durch alle zugleich wahrgenommen werden,

durch seine Darstellung vollenthalten diejenigen Begriffe hindurchblicken, welche in dem Zusammenhange der aristotelischen Darstellung für die Lösung derselben gelten können: allein auch hier können wir uns nicht überreden, daß nicht Ar. einen angemessenern Ausdruck für das Ganze dieser Bestimmungen gefunden, und diese in einer strengern Folge ihrer Momente vorgetragen haben sollte.

Unter dem Wahrnehmen des Wahrnehmens oder Empfinden des Empfindens, von welchem am Beginne des Cap. bemerkt wird, daß es bei jedem einzelnen Sinne zu einem unendlichen Progreß führen würde, wenn man es nicht sogleich dem Sinne selbst, der zunächst oder unmittelbar empfindet, zuschreiben wollte: versteht der Verf. nicht die höhere, geistige Extremität, in die auch die Wahrnehmungen der Sinne eingehen; sondern nichts anderes, als den Unterschied des Wahrnehmens von dem bloßen Empfinden (— durch welche beide Worte abwechselnd wir *αἰσθάνεσθαι* übersetzen mußten, weil in der griechischen Sprache dieser Unterschied keinen unmittelbaren Ausdruck hat). Es ist auf jede Weise fehlerhaft, daß diese Bemerkungen nicht mit dem vorhergehenden über den Gemeinsinn verbunden, sondern von diesem getrennt auftreten: denn hiedurch, so wie auch durch den keineswegs unzweideutigen Ausdruck „Sehen des Sehens," entsteht die Meinung, als müsse hier etwas anderes, als dort, gemeint sein; da doch eben nur von jener Beziehung eines Sinnes auf sich selbst die Rede ist, durch welche die Mannigfaltigkeit der erhaltenen Eindrücke in eine Totalität vereinigt, und aus dem, die Negation aller einzelnen einschließenden Begriffe dieser Totalität heraus, die besondern Wahrnehmungen als objective Urtheile gleichsam hervorgezogen werden; welches alles nur durch die Vermittelung jener zuvor besprochenen Allgemeinbegriffe geschehen kann. Die in diesen Sätzen, und eigentlich schon in allem Vorhergehenden ausgesprochene Wahrheit ist also diese: daß der Sinn in seiner Beziehung auf das Empfindbare wesentlich zugleich die Beziehung

auf sich ist; genau eben so, wie bei dem Ernährenden die Beziehung auf den unorganischen Stoff der Nahrung eine und dieselbe ist mit der Beziehung auf das innere, sich selbst setzende Princip des organischen Lebens. So daß also auch dort nicht etwa von verschiedenen Sinnen die Rede sein kann, deren einer die Eindrücke von außen aufnimmt, der andere sie zu jenem negativen Totalbegriffe verarbeitet; sondern jedes äußere Wahrnehmen zugleich ein Urtheil dieses Totalbegriffes, durch welches dieser sich selbst setzt, ist. Körperlich ausgedrückt ist diese Totalität des Aufgehobens und Aufbewahrtsein der sinnlichen Momente, z. B. der Farben, in dem Sinnorgane; und das innere Sehen kann demnach als die einseitige Beziehung der Seele des Sinnes auf das Organ, das äußere zugleich als die Beziehung beider auf ein äußeres Object erklärt werden. Alles dieses nun ist keineswegs, wie Simplicius meint, bloß von den Menschen, sondern eben so sehr auch von den Thieren gesagt; wiewohl die Art und Weise des Ausdrucks oft nur auf jene paßt, und der Unterschied beider unerklärt bleibt.

Hierauf wird übergegangen auf dasjenige, was eigentlich jenen Bemerkungen zu Grunde zu legen gewesen wäre: nämlich auf das äußere Verhältniß der Thätigkeit des Empfindens zu dem Gegenstande. Der Uebergang geschieht unmotivirt, ungeachtet ein motivirendes Princip so leicht zu finden war. Der Satz selbst übrigens, auf den es hier abgesehen ist, ist ein aus allen Vorhergehenden mit Leichtigkeit sich ergebender: nämlich daß, die Empfindung als eine qualitative Bewegung oder Veränderung betrachtet, in ihr die Thätigkeit des Empfindenden und des Empfundenen in eins zusammenfällt, und zwar dergestalt, daß jenes als das Leidende, dieses aber als das eigentlich Thätige erscheint. Die allgemeinen Sätze über das Verhältniß des Thätigen und Leidenden in der Bewegung, und über die Gegenwart der Thätigkeit von jenem in diesem, welche hier angezogen werden, sind die im dritten Buche der Physik aufgestellten. Was aber

hier insbesondere berücksichtigt wird, wiewohl es kaum noch einer besondern Auseinandersetzung bedurfte: ist die Vermeidung des Mißverstandes, als sei, weil die Thätigkeit beider Entgegengesetzten in Einem Momente ihrer Vollendung zusammenfällt, diese darum auch in jeder Hinsicht eine und dieselbe; wogegen denn natürlicher Weise der aristotelische Gegensatz von Dynamis und Entelechie geltend gemacht wird. Die hier angezogene, diesen Gegensatz unberücksichtigt lassende Ansicht älterer Naturforscher klingt fast wie eine idealistische: sie ist aber vielmehr (— falls anders dieser Name φυσιολόγοι auch hier, wie sonst immer, auf die Philosophen der ionischen Schule zu beziehen ist, und man nicht etwa willkührlich den Protagoras, oder einen ähnlichen zum Idealismus sich herüberneigenden Sophisten gemeint glauben will —) das Ergebniß eines einseitig gebliebenen Realismus, welcher das Natursein als das einzig wahre und substantielle, die Thätigkeit der individuellen Seelenwesen aber als eine für sich nichtige Accidenz desselben ansah. Dieser nämlich konnte denjenigen Eigenschaften der Dinge, welche durch dergleichen Seelenthätigkeiten wahrgenommen werden, kein wesentliches und nothwendiges Sein, oder keine Wahrheit zuschreiben, sondern nur denen, die aus dem reinen Begriffe jener absoluten Substanz folgten: jene also mußten vielmehr nur als zufällige Erscheinung und Einbildung der Einzelwesen gelten, die als keinen Bestand noch Wahrheit in sich selbst habend gedacht wurden. Ein ähnliches, wie von den Physikern, gilt in dieser Hinsicht von den Eleaten und den Atomistikern, welche gleichfalls jenen Eigenschaften, die zunächst nicht dem Begriffe, sondern der Wahrnehmung angehören, keine andere, als eine bloß ideale Wirklichkeit zuschreiben konnten: daher wir es keineswegs unbedingt verwerfen möchten, wenn Simplicius hier den Demokrit gemeint glaubt. Nur die aristotelische Philosophie demnach, aber nicht jene früheren, fand sich im Stande, den Realgrund der sinnlichen Erscheinungen in der Natur aufzusuchen, während jene mit einigen Allge-

mitbegriffen von Gegenſatz, Bewegung u. ſ. w. ſich begnügen mußten: weil erſt Ar. den logiſchen Grund gelegt hatte zur Unterſcheidung des der Natur als ſolcher Angehörigen von der Thätigkeit der Seele und des Geiſtes; welche letztere ohne jene Unterſcheidung vom realen Standpunkte aus als leere und zufällige Willkühr erſchienen war.

An dieſe Betrachtung wird der, bereits im vorigen Buche aufgeſtellte Satz angereiht: daß der Sinn ein Maß und Verhältniß ſei für ſeine, innerhalb entgegengeſetzter Extreme liegenden Objecte. Dieſe Wiederholung zeigt ſich als ganz überflüſſig, indem durchaus nichts neues hinzugefügt wird, ſondern nur auf einem Umwege der ſchon bekannte Begriff in Bezug auf einen Sinn, nämlich das Gehör, aus ſeiner Verwandtſchaft zu der Stimme abgeleitet. Da doch weder dieſe Verwandtſchaft, welche von einer Seite betrachtet, ſogar Einerleiheit ſein ſoll, noch auch, daß die Stimme ein Einklang (συμφωνία), und von ihr demnach dieſer Ausdruck oder der allgemeinere des Verhältniſſes (λόγος) auf das Gehör, von dieſem aber auf die übrigen Sinne übertragen ſei, bewieſen, oder die Art und Weiſe dieſes Zuſammenhangs näher dargelegt worden war. — Hierauf kehrt der Verfaſſer (— mit dem, abermals eine überflüſſige Wiederholung enthaltenden Satze, daß jeder Sinn Sinn ſei von dem ihm gegenüberſtehenden, in einen beſtimmten Gegenſatz gefaßten Empfindbaren —) zurück zu der oben behandelten Frage: auf welche Weiſe die Wahrnehmungen der verſchiedenen Sinne in Bezug zu einander treten, und in eine Einheit der ſinnlichen Erkenntniß zuſammengehen. Die Weitſchweifigkeit, mit welcher in dieſem ganzen letzten Theile des Capitels die einfache ſpeculative Grundbeſtimmung: wie ſowohl das Princip der objectiven Unterſcheidung unter den Gegenſtänden eines und daſſelbe, als auch die verſchiedenen Sinne ein einiger und in ſeinen Gegenſätzen und Urtheilen mit ſich identiſch bleibender ſein müſſen, wiederholt und auseinandergebreitet wird: läßt darauf ſchließen, daß der Verfaſſer keineswegs von

der Wahrheit und philosophischen Bedeutung dieser Einheit so durchdrungen war, wie Aristoteles; sondern erst Mühe anwenden mußte, um sich selbst klar darüber zu werden. — Als ächt aristotelisch und tiefgeschöpft muß die Bestimmung gelten, daß dieses in sich einige, die Wahrnehmungen zusammenhaltende und unterscheidende Princip kein von der Sinnlichkeit verschiedenes sein könne, sondern unmittelbar ein wesentliches Moment dieser selbst ausmachen müsse. Wenn aber daraus gefolgert werden soll, daß das Fleisch nicht könne das Sinnwerkzeug des Gefühles sein (— welche Stelle übrigens die Ausleger bei der oben verhandelten Frage über diese Bestimmung nicht hätten unberücksichtigt lassen sollen): so setzt diese Folgerung, obgleich wir auch sie für ächt aristotelisch und aus einer tiefern Betrachtung dieser Begriffe hervorgegangen anerkennen, doch mehre Zwischenglieder voraus, deren Weglassung sie zu einer diesem Zusammenhange fremd scheinenden macht; namentlich die Bemerkung, die nicht zu übergehen, sondern weiter auszuführen gewesen wäre: wie bei jedem Sinne das körperliche Mittel, wie Luft, Wasser, Durchsichtiges u. s. w., nicht bloß dasjenige ist, wodurch Empfindendes und Empfundenes sich auf einander beziehen, sondern auch dasjenige, was beide auseinanderhält und dem Sinne die Freiheit gewährt, das empfundene Object nicht für sich allein, sondern in seinem Zusammenhange oder Gegensatze zu andern wahrzunehmen, d. h. es zu unterscheiden. — Daß nun jene in der Sinnlichkeit gegenwärtige, verbindende Einheit gewissermaßen ein Denken (νοεῖν) sei, wird hier ausdrücklich bemerkt; wie denn auch an vielen andern Stellen anderer Werke das Empfinden oder sinnlich-Wahrnehmen bestimmt ein Erkennen genannt wird: ohne jedoch daß wir über den Unterschied dieses Denkens der Allgemeinbegriffe, durch welche die Verknüpfung und die Unterscheidung der sinnlichen Wahrnehmungen erfolgt, von dem eigentlichen Erkennen, welches dem höheren Geiste zugeschrieben wird, eine genügende Auskunft fänden. — Ein besonderes Gewicht wird noch auf

der durch ihn getheilten Linie, den Augenblick der Vergangenheit und Zukunft) gefaßt hatte.

Capitel 3.

Wie mehrmals ſchon, ſo wird auch hier wieder das geſammte theoretiſche Vermögen unter einen Begriff vereinigt, um den Uebergang zu finden von der Sinnlichkeit zu den übrigen Momenten und Formen der Erkenntniß. Daß hier, ſtatt, wie ſonſt, die Empfindung eine Art von Erkenntniß zu nennen, umgekehrt geſagt wird, das Denken und Erkennen ſcheine eine Art von Empfindung zu ſein, geſchieht mit Beziehung auf jene alte phyſicaliſche Philoſophie, deren Anſichten nachher ausdrücklich zum Ausgangpuncte für die gegenwärtige Unterſuchung genommen werden. Es entſpricht indeſſen die Art und Weiſe, wie hier dieſe Anſichten bezeichnet werden, keineswegs dem Scharfblicke, mit welchem Ar. ſonſt den Geiſt und Sinn der Meinungen ſeiner Vorgänger zu würdigen pflegt. Sowohl nämlich der vorhin erwähnte Ausdruck, welcher das Erkennen zu einem Empfinden herabſetzt, als auch die Auswahl der Stellen, wodurch der Verfaſſer jene Anſicht zu charakteriſiren ſucht, zeigt deutlich, wie derſelbe dieſe darin beſtehend glaubte, daß von ihr keine andere Erkenntniß anerkannt werde, als diejenige, welche mit der augenblicklichen Wahrnehmung eines gegenwärtigen Objectes einerlei ſei. Jene Stellen ſind drei aufs Gerathewohl aufgegriffene des Empedokles und des Homer, in denen, in Folge eines zufälligen Zuſammenhangs, die Worte μῆτις, φρονεῖν und νοῦς, welche eigentlich dem höheren, denkenden Erkennen zukommen, auf die ſinnliche Wahrnehmung oder auch die vorübergehende Stimmung und den Wahn des Augenblicks übertragen erſcheinen. Die zweite Stelle des Empedokles ſcheint mit Rückſicht auf den im zweiten Capitel des erſten Buches erwähnten Ausſpruch des Demokrit ausgewählt:

mit Rücksicht auf eben diesen, und vielleicht auch nicht ohne eine Erinnerung an die Stelle in Platons Theätet (p. 152. E.), wo gleichfalls Homer als Urheber oder als Bekenner eines Philosophems der physicalischen Schule angeführt wird, die Verse des Homer. — Allein die ächte Lehre jener Physiker ließ vielmehr umgekehrt das Empfinden in dem Erkennen aufgehen: freilich in einem solchen Erkennen, welches noch als unmittelbar identisch mit der Thätigkeit der Naturprincipien gedacht wurde; von welchem aber doch schon die Ewigkeit und Nothwendigkeit, die ihm, (ausdrücklich z. B. von Heraklit und von Empedokles) zugeschrieben ward, beweist, daß es für Erkennen, und nicht für Empfinden gelten muß. Dahingegen die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung, insofern sie sich als von jener wesentlichen Erkenntniß verschieden zeigte, allgemein von allen Philosophen als ein Nichtiges und leerer Schein verworfen ward. — Hienach nun sind auch die weiteren Aeußerungen des Verfassers zu würdigen, und insonderheit die Aeußerung, daß jene Denker das Denken eben so sehr wie das Empfinden, für etwas körperliches hielten, nicht von solcherlei Erklärungen der Geistesthätigkeiten zu verstehen, dergleichen etwa die neueren materialistischen sind. Eine den ächten Stempel des Ar. tragende Bemerkung aber ist diese, daß nach jener physicalischen Theorie keine Erklärung des Irrthums möglich sei: weshalb denn auch, nicht zwar sie selbst, wohl aber die aus ihr hervorgehende Sophistik allen Unterschied zwischen Wahrem und Falschem vertilgte. In der That nämlich mußten die Physiker, wie meist alles Negative, so auch den Irrthum, nur geradehin für das Nichtige erklären, ohne den positiven Grund seiner Entstehung aufzeigen zu können: welche Foderung, die allgemeiner ausgedrückt so lautet, die Wahrheit und positive Bedeutung des Negativen zu erkennen, erst durch die aristotelische Philosophie zum deutlichen Bewußtsein gebracht worden ist. Der etwanigen Ausflucht, daß, wie die Erkenntniß die Berührung des Gleichartigen mit dem Gleich-

artigen, ſo der Irrthum die Berührung mit dem Ungleichartigen ſei, wird begegnet durch die Bemerkung, daß, wie die Erkenntniß, ſo auch der Irrthum „von den Gegentheilen der nämliche zu ſein ſcheine“ (ἡ ἀπάτη — τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι): d. h., daß dieſelbe Einheit der Gegenſätze, welche die Erkenntniß ſei, auch dem Irrthume zum Grunde liege, und alſo dieſer nicht im Widerſpruche mit jener Beſtimmung der Erkenntniß erklärt werden dürfe.

In dem hierauf folgenden erkennen wir eine tiefe, aber von dem Verfaſſer ihrer Bedeutung nach nicht hinreichend hervorgehobene Wahrheit in jener Abſtufung der Erkenntniß mittelſt der wie ſo eben bemerkt in ſie eingehenden Negation: dergeſtalt, daß als erſte Stufe die unmittelbare, ſinnliche Erkenntniß geſetzt wird, welche als ſolche keinem Irrthum unterworfen iſt, als zweite diejenigen Arten, bei welchen die Möglichkeit des Irrthums ſtatt findet, als dritte endlich die einzige, in welcher die Möglichkeit des Irrthums wieder aufgehoben, ja welche die reine Wahrheit ſelbſt iſt: die Erkenntniß der Vernunft oder des denkenden Geiſtes. Als allgemeinen Ausdruck für die zwiſchen den beiden Extremen der Unträglichkeit in der Mitte liegenden Erkenntnißweiſen, braucht der Verfaſſer ὑπόληψις, welches wir durch „Fürwahrhalten“ überſetzt haben; als das Vermittelnde aber zwiſchen dieſer und der Sinnlichkeit nennt er das Vermögen der Einbildung (φαντασία). Die Art und Weiſe aber, wie innerhalb des Fürwahrhaltens wiederum ein „Nachdenken“ (διανοεῖν) erwähnt wird, welches nur denen, die Vernunft (λόγος) haben, zukomme, während das Fürwahrhalten allen Thieren zukommen muß, da dieſe, wie zuvor geſagt, mehr ſogar noch, als die Menſchen, des Irrthums fähig ſind; und wie in der ὑπόληψις wiederum die höchſte geiſtige Erkenntniß (ἐπιστήμη und φρόνησις), dann aber in dem Denken (νοεῖν), Einbildung und Fürwahrhalten begriffen wird: iſt ſehr verworren, und zeigt mindeſtens von großer Ungewandtheit des Verfaſſers in den Formen des Ausdrucks.

Zuerſt nun erklärt der Verfaſſer, über die Einbildkraft ſprechen zu wollen, da dieſe allen höheren Erkenntnißweiſen, als der ſinnlichen, zum Grunde liege. Wenn er die unwillkührliche und für ſich thätige Einbildung (φαντασία, καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γενέσθαι), von einer andern Bedeutung dieſes Wortes unterſcheidet, welche er die metaphoriſche nennt (κατὰ μεταφοράν): ſo iſt unter dieſer letztern, ſo ſonderbar die Wendung des Verfaſſers auch klingt, wohl nichts anderes zu verſtehen, als der etwanige Gebrauch dieſes Wortes für ſinnliche Wahrnehmung, Meinung u. ſ. w. Die hier gemeinte Einbildkraft nun ſoll zuvörderſt unterſchieden werden von den urtheilenden und Wahres oder Falſches ſetzenden Vermögen der Seele: nichts deſtoweniger aber wird ſie in dem Folgenden ſelbſt gewiſſermaßen als ein ſolches behandelt. Zu den urtheilenden Vermögen rechnete Ar., wie bekannt, auch die Sinnlichkeit: der Unterſchied der Einbildkraft von dieſer wird auf eine höchſt ungeſchickte Weiſe zuerſt ſo angegeben, daß es das Anſehn hat, als ſollen die Einbildungen, z. B. die Träume, weder unter die Kategorie der Anlage, noch unter die der Thätigkeit gehören; da doch nur ihr Unterſchied von der Thätigkeit des Sinnes gemeint ſein kann. Die hierauf angegebenen Unterſchiede der Einbildkraft von der Sinnlichkeit ſind bloß empiriſche, ohne einen Zuſatz begriffmäßiger Abſtufung oder Entgegenſetzung; theilweiſe ſogar ungerechtfertigte Vermuthungen, wie, daß nur einigen Thieren, aber nicht allen, Einbildkraft zukomme; zum Theil auch Eingriffe in das Gebiet anderer Begriffbeſtimmungen, wie, daß die Einbildungen meiſt falſch ſeien; da doch der Unterſchied von Wahr und Falſch, oder die Beziehung auf einzelne und beſtimmte Objecte vielmehr ganz hätte von dem Begriffe der Einbildung entfernt gehalten werden ſollen. Bei dieſer ſchwankenden Vorſtellung von dieſem Vermögen wird es höchſt auffallend, wie der Verfaſſer hier ſo ganz vergißt, daß ja auch die Sinnlichkeit zuvor keineswegs nur als das Wahrnehmen des augenblicklich Gegenwärtigen, ſondern

zugleich als die Unterscheidung desselben von dem Abwesenden bestimmt worden war: wozu doch gleichfalls eine Art von Einbildung zu gehören scheint. Den Unterschied dieser Seite der Sinnlichkeit von dem, was hier Phantasie genannt wird, anzugeben, wäre um so nöthiger gewesen, als man leicht versucht sein könnte, die falsche Einbildung, von welcher hier die Rede ist, jener umfassendern Begriffbestimmung der Sinnlichkeit zufolge, für einen Irrthum dieser zu erklären; ungeachtet der Sinnlichkeit als solcher oder für sich betrachtet, Untrüglichkeit zugeschrieben worden war. Nach der eben erwähnten Begriffbestimmung sollte man glauben, daß das Verhältniß der Phantasie zu der vollständigen Sinnenwahrnehmung dasjenige sein müßte, was Platon am Schlusse des sechsten Buches der Republik durch den Gegensatz von εἰκασία und πίστις bezeichnet: nichtsdestoweniger aber scheint hier die Phantasie höher als die Sinnlichkeit gestellt zu werden.

Nicht viel weniger schwankend und unklar ist die hierauf folgende Unterscheidung der Phantasie von der Meinung (δόξα), mit welcher sie gemein haben soll die Möglichkeit der Wahrheit und des Irrthums. Es wird dieser Unterschied darein gesetzt, daß zu der Meinung sich Glaube und Ueberzeugtsein (πίστις und τὸ πεπεῖσθαι) geselle, welches beides unmittelbar an die Vernunft (λόγος) sich anschließe, so daß es nur den Menschen, aber nicht den Thieren zukommen könne. Man sieht, daß solchergestalt der Meinung, eben so wie der Vernunfterkenntniß, eine Objectivität, eine Beziehung auf ein Sein außerhalb des Meinenden und Setzen dieses Seins zugeschrieben wird, welche der Einbildkraft fehle: eben diese Objectivität aber ist es unstreitig, in welche der Unterschied von Wahr und Falsch zu setzen ist; so daß dadurch, daß dieser immer wieder auch der Einbildkraft zugeschrieben wird, der Zusammenhang dieser Begriffe sich verwirrt und verdunkelt. Weniger einwenden läßt sich gegen die hinzugesetzte, zwar schwerfällig ausgedrückte und wegen des fortwährenden

Redens im dialogischen Sätzen, welche doch problematisch gemeint sind und widerlegt werden sollen, leicht mißzuverstehende Bemerkung: daß auch nicht eine Zusammensetzung aus Sinnlichkeit und Meinung die Phantasie sein könne. Das zur Unterstützung derselben angeführte Beispiel aber zeigt eben, daß bei den sogenannten falschen Einbildungen nicht von einem eigentlichen objectiven Irrthum, sondern nur von einer Willkühr der Erfindung, und Zufälligkeit der Bewegung und des Zusammenhangs der sinnlichen Bilder die Rede sein kann. — Was endlich die zuletzt gegebene eigentliche Definition der Phantasie betrifft, daß dieselbe eine Bewegung der Empfindungen oder sinnlichen Eindrücke sei (— denn hierauf möchten wohl die zweideutigen und verworrenen Ausdrücke zurückzuführen sein): so trifft diese nun das ganze Gewicht des schon von uns ausgesprochenen Tadels, daß dasjenige, was früher der Sinnlichkeit als solcher zugeschrieben worden war, jetzt einem besonderen, nicht zwar unabhängig von ihr bestehen aber doch über sie hinausgehen sollenden Vermögen beigelegt wird. Nur die Empfindung des Besonderen als solchen heißt hier sinnliche Empfindung: wiefern sie zugleich Unterscheidung ist von Entgegengesetztem und Fremdartigem, wäre sie dieser Definition zufolge schon Einbildung; und dennoch gehörte diese Unterscheidung nach Ar. wesentlich mit in den Begriff der Sinnlichkeit. Es werden sogar eben hier, an dieser Stelle selbst, diejenigen Arten der Sinnlichkeit, welche das den einfachsten und unmittelbarsten Empfindungen Beigehende, und das Allgemeine wahrnehmen, ausdrücklich unterschieden von dem ersten sinnlichen Eindrucke, als solche, welche nicht, wie dieser, untrüglich, sondern dem Irrthume unterworfen seien; und dann weiter gesagt, daß von jeder dieser drei Arten der sinnlichen Wahrnehmung aus eine Bewegung möglich sei: nicht aber erklärt, worin diese, die also die Einbildung sein soll, bestehe.

Sollen wir nun nach diesem allem ein allgemeines Urtheil fällen über diese hier vorgetragene Theorie der Einbild-

kraft: ſo müſſen wir ſagen, daß in dieſelbe zwar wahre und richtige und ächt ariſtoteliſche Begriffbeſtimmungen eingegangen ſein mögen; indem es keineswegs verwerflich, noch der Denkweiſe jenes Philoſophen unangemeſſen ſcheint, eine ſolche innere, der Seele eigenthümlich angehörende Dialektik anzunehmen, durch welche die Empfindungen, die urſprünglich Beziehungen auf beſtimmte äußere Gegenſtände ſind, von dieſen abgelenkt und in eine willkührliche oder nur von inneren Geſetzen abhängige Bewegung verwandelt werden. Allein die Ausführung dieſes Gedankens iſt äußerſt ſchwach: ſie bleibt bei der einfachen Beſtimmung einer Bewegung des Momentes der Empfindung ſtehen; ohne zu bedenken, daß dieſe, ſo nackt hingeſtellt, mit einem in der Phyſik aufgeſtellten Hauptgrundſatze des Ar. ſtreitet, nämlich mit dieſem, daß die Bewegung als ſolche, (als welche ganz kurz vorher erſt, im zweiten Capitel, die Empfindung bezeichnet worden war) nicht bewegt werden könne. Oder wollte man, wie die Worte des Verfaſſers es zu fodern ſcheinen, und wie auch die Ausleger es verſtehen, von der Bewegung des Sinnwerkzeuges einen andern Beſtandtheil des Körpers oder der Seele bewegt werden, und die Bewegung dieſes andern die Phantaſie ſein laſſen (κινηθέντος τουδὶ [τ. ἐ. τοῦ αἰσθητηρίου], κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου): ſo wäre vor allem anzugeben geweſen, was denn dieſes andere ſei, für deſſen Bewegung die Phantaſie gelten ſoll. Wo ſich dann gezeigt haben würde, daß die Bewegung in der Phantaſie von der Bewegung in der ſinnlichen Wahrnehmung keineswegs wie die Bewegung eines Steines von der Bewegung des Stabes, mit welchem die Hand ihn hinwegſtößt, ſich unterſcheiden läßt. Der wahren Abſicht des Ar. zufolge, nach der Ausdehnung, welche er dem Begriffe der Sinnlichkeit gegeben hatte, war der Begriff der Phantaſie wohl vielmehr als ein inneres, untergeordnetes Moment von dieſer zu faſſen, denn als ein eigenthümliches, über jene hinausgehendes Seelenvermögen.

Capitel 4 und 5.

Es folgt die Theorie von dem eigentlichen Erkenntnißvermögen oder dem Geiſte (νοῦς), welcher einerſeits zwar als ein Theil der Seele, andererſeits aber als eine von dieſer in ihrer zugleich körperlichen Erſcheinung unterſchiedene und trennbare Weſenheit vorgeſtellt wird. Nicht leicht wird bei einem andern Theile der ariſtoteliſchen Lehre der Mangel an einer ächten, von ihrem Verfaſſer ſelbſt herrührenden Darſtellung ſo auffallend und empfindlich ſein, wie bei dieſem; bei der Unbeholfenheit und Zweideutigkeit der uns hier vorliegenden, zu deren Ergänzung aus den übrigen angeblich ariſtoteliſchen Werken nur wenige zerſtreute Stellen, die meiſt von denſelben Fehlern nicht frei ſind, allenfalls hinzugenommen werden können. Zu allen Zeiten, in denen man auf Ariſtoteles als auf einen Meiſter der philoſophiſchen Wiſſenſchaft hingeblickt hat, ſind die hier von uns gerügten Mängel dieſer Stellen Veranlaſſung geweſen, über den wahren Sinn dieſes Denkers hinſichtlich der tiefſten und größten Gegenſtände alles philoſophiſchen Forſchens zu zweifeln und zu ſtreiten, und die verſchiedenſten Meinungen hierüber ihm zuzuſchreiben: aber noch in keinem ſeiner Nachfolger und Ausleger iſt der Gedanke erwacht, daß die Schuld dieſer Ungewißheit weniger dem Ariſtoteles ſelbſt — (außer inſofern dieſer jene höchſten Gegenſtände des Denkens wohl nie in einer erſchöpfenden Theorie durchgangen ſein, ſondern ſie ſtets nur flüchtig und oberflächlich berührt haben mag), als dem Schickſale, welches ſeine Werke erlitten haben, zuzuſchreiben iſt. Auch hier nun glauben wir, wie allenthalben ſonſt, dem ächten Sinne des Ariſtoteles, ſo weit ſich dieſer noch ergründen läßt, am nächſten kommen zu können, wenn wir das Einzelne der uns vorliegenden Darſtellung mit möglichſter Schärfe ins Auge faſſen, und das Verhältniß dieſer zu der übrigen uns bekannten Theorie in Erwägung ziehen: welches, bei der Geiſtloſigkeit dieſer Darſtellung des Geiſtes, ein zwar

keineswegs erfreuliches, aber jedenfalls ein ersprießlicheres Geschäft ist, als wenn wir den abweichenden Ansichten der älteren (— deren einige der merkwürdigsten Philoponus ausführlich durchgeht) und der neueren Ausleger, eine umständlichere Betrachtung widmen wollten.

Gleich bei der Ankündigung fallen die den Zweifel aussprechenden Worte auf, ob der erkennende Theil der Seele eine auf reale (— κατὰ μέγεθος, ein in diesem Zusammenhange widersinniger und gewiß nicht ächt aristotelischer Ausdruck; eher: κατὰ τόπον —) oder nur auf ideale Weise abtrennbarer sei, welche, wie es uns scheint, unwillkührlich zu erkennen geben, daß der Verfasser über diese Frage, wie sie nach dem Sinne des Ar. zu beantworten sei, selber noch in Ungewißheit war; zugleich aber auch andeutet, wie Ar. seiner Theorie über diese Gegenstände diejenige Richtung gegeben haben mußte, innerhalb deren diese Frage als eine der wesentlichsten und ersten aufgeworfen werden konnte. — Was hierauf zunächst folgt, bezeichnet dasjenige Verfahren, welches Ar., um zu dem Begriffe des Erkennens zu gelangen, seiner übrigen Methode zufolge zuerst einschlagen mußte, wenn gleich es eigentlich nur für ein problematisches gelten konnte: nämlich das analogische Schließen von der Sinnlichkeit. Wie diese, wird das Denken vorläufig bezeichnet als ein Leiden; und als Wirkendes in diesem Leiden dem αἰσθητὸν entsprechend ein νοητὸν gesetzt. Das Vermögen also des Erkennens würde demnach als solches ein Gleichgültiges oder Zustandloses sein, (ἀπαθὲς, hier auf ungewöhnliche Weise nicht, wie es in der Uebersetzung ausgedrückt ist, für die Unfähigkeit zum Leiden, sondern für die einfache Verneinung des Behaftetseins mit einem Zustande gebraucht —); empfänglich für Formbestimmungen (εἴδη), und der Anlage nach diesen gleich oder vielmehr nur ähnlich (δυνάμει τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τοῦτο). Mit der Erwähnung eines Ausspruchs des Anaxagoras fällt der Verfasser aus jener Analogie heraus: denn was nach der Theorie dieses Denkers dem Geiste gegenübersteht, ist nicht

Seele oder der Geist dieß sei, widerspricht eben jenem Satze, als dessen Analogie der gegenwärtige vorgebracht wird; denn auch in der Sinnlichkeit sollen ja die εἴδη der körperlichen Dinge aufbewahrt, und auch sie soll der Anlage, aber nicht der Wirklichkeit nach diese εἴδη sein. — Nichts destoweniger kehrt der Verfasser unmittelbar darauf zu jener Analogie zurück, aus welcher er auf eine so auffallende Art herausgefallen war, und erwähnt einen Unterschied der Anlage des Denkens von der Anlage des Empfindens, gleich als seien diese sich in allen andern Stücken gleich oder ähnlich.

Diese Unterscheidung selbst nun ist eine das Wesen und den Begriff beider Seelenvermögen im Tiefsten erfassende und vollständig ausdrückende, von der wir demnach keineswegs zweifeln, daß sie von Ar. selbst zuerst aufgestellt worden sei. Nur der Geist, aber nicht die Sinnlichkeit, fasse die äußersten Gegensätze seiner gegenständlichen Welt und bezwinge dieselben (— κρατεῖ hatte schon Anaxagoras von ihm gesagt —); während jene nur ein Mittleres und Vermischtes, oder eine gemilderte Energie der Gegensätze des Empfindbaren zu fassen im Stande sei, durch das allzugewaltige Hervortreten der Extreme selbst aber in ihrer Reinheit und Unvermischtheit zerstört werde. Dieß deutet auf eine Abhängigkeit der Sinnlichkeit von der Natur des Stoffes hin, dessen Macht diese noch nicht bezwungen und überwältigt, sondern nur, durch Vermählung der streitenden Elemente in einen Einklang, sie gemildert und besänftigt hat; während der Geist als absolute Negativität des Stoffes, durch dessen höchste Intensität nur bereichert und seine Kraft erhöht wird. Dieß meint der Verfasser, wenn er als Grund jener Erscheinung diesen angiebt, daß die Sinnlichkeit nicht ohne Körper sei, wohl aber der Geist: nur hätte er, um gründlich zu beweisen, vor allem andern zeigen müssen, wie der Geist nicht nur unabhängig von den Gegensätzen des Stoffes, in denen die Sinnlichkeit ungeachtet ihrer vermittelnden Macht noch gewissermaßen befangen, sondern auch sie auf wirklich absolute Weise in sich

gen zu erkennen, ſodann aber auch das Eingebildetſein derſelben in einen Stoff, z. B. die räumliche Stetigkeit. Um die Identität dieſer doppelten Erkenntniß begreiflich zu machen, bedient ſich der Verfaſſer des vielleicht von Ar. ſelbſt entlehnten Bildes der in eine krumme übergehenden geraden Linie: dergeſtalt alſo, daß dieſe Umbeugung die Erkenntniß des Stoffes wäre, die gerade Linie ſelbſt aber die Erkenntniß der Formbeſtimmungen. Wenn nun aber in Bezug auf den Geiſt gefragt wird, wie denn hinſichtlich ſeiner dieſe Unterſcheidung der Anlagen zu verſtehen ſei, mittelſt deren er einerſeits die nicht ſinnlichen Formbeſtimmungen, andererſeits deren Einbildung in Stoff und äußerliches Daſein erkenne: ſo wird die Antwort doch wohl dieſe ſein, daß er jene als reiner Geiſt, oder nach ſeiner ungetrübten und abtrennbaren Weſenheit erkenne; dieſe aber mittelſt der niederen Seelenvermögen, wie der Einbildkraft und der Sinnlichkeit, deren Wahrnehmungen, in denen das Denkbare als ſolches allerdings der Anlage nach gegenwärtig, zu ſeinen eigenthümlichen ſich gerade eben ſo verhalten, wie innerhalb der Sinnlichkeit die Wahrnehmung des körperlichen Dinges und ſeines Stoffes zu der Wahrnehmung ſeiner ſinnlichen Beſchaffenheiten. So daß alſo in dieſer ganzen Auseinanderſetzung die Sinnlichkeit nicht bloß, wie es auf den erſten Anblick ſcheint, für das mit dem Geiſte in Parallele geſtellte, ſondern, (was eben dieſe Auseinanderſetzung ſo dunkel und ſchwerfällig macht) zugleich für diejenige Anlage des Geiſtes, mittelſt deren er ſeine Erkenntniß nach einer der angegebenen Richtungen hin verwirklicht, zu gelten hätte.

Der Gegenſatz, welchen wir ſolchergeſtalt in dem bisher Durchgegangenen ausgedrückt fanden, iſt nun auch, nach einer andern Richtung hin gewendet, oder von einer andern Seite aufgenommen, der Inhalt von dem noch übrigen Theile des vierten, und von dem fünften Capitel. Der Geiſt gilt einerſeits für etwas abſolut Einfaches und Unvermiſchtes und für reine, leidloſe Thätigkeit: ein Satz, der hier noch-

klärt. — Dieß ist die berühmte Lehre von der doppelten Geistes- oder Vernunftanlage (intellectus passivus und intellectus agens), welche von jeher als ein Hauptsatz der aristotelischen Philosophie betrachtet worden ist, und zu so vielen philosophischen Differenzen Veranlassung gegeben hat. Die Geschichte der Philosophie gewährt uns in Bezug auf diese Differenzen das merkwürdige Schauspiel einer Verhandlung über Fragen, deren wahre Beantwortung den eigentlichen Kreis der aristotelischen Speculation überschreiten würde, angeknüpft an eine für ächt sich ausgebende Darstellung des fraglichen Gegenstandes, deren unverantwortlichster Fehler dieser ist, die problematische Gestalt, unter welcher nach der wahren Absicht des Aristoteles diese Lehren unstreitig aufgenommen mußten, verdeckt, und in ein Gewand verworrener, aber positiv klingender und eine nach allen Seiten vollendete und fertige Theorie lügenhafter Weise durchscheinen lassender Aussprüche sie verkleidet zu haben.

Der Geist als nicht selbst der Wirklichkeit nach der höchste Gegenstand oder Inhalt des Denkens, sondern als die Anlage, dieser Inhalt zu werden; das „Gemeinschaftliche," für dessen Bestimmung gilt, von den Gegenständen des Denkens als solchen zu leiden, wird zuvörderst als jene tabula rasa bezeichnet, welche bereits in Platons Theätet als unzureichend zur Erklärung oder zum bildlichen Ausdruck des geistigen Erkennens befunden worden war. Nur diese negative Seite wird an ihm hervorgehoben; und auch das weitere, was von ihm gesagt wird, daß er, an sich bloß die Anlage zum Sein des Denkbaren (νοητόν), durch die Handlung des Denkens wegen seiner Stofflosigkeit mit jenem identificirt werde, ist im Grunde eine nur verneinende Bestimmung, indem sie nämlich die Selbständigkeit dieses Geistes gegen den ihn gegenüberstehenden activen läugnet. Worauf es aber hier vornehmlich angekommen wäre; nämlich die Art und Weise aufzuzeigen, wie dieser leidende Geist zugleich der Inbegriff und die negative Einheit der niederen Seelenvermögen ist, deren

Gesammtheit in ihm aufgehe, und als ein Leidendes dem thätigen Geiste gegenübertritt (— welches alles, daß es so sei, nicht aber warum und wie es so sei, noch bestimmter aus dem sechsten Capitel erhellt): darüber wird nichts gesagt. Vielmehr macht sich der Verfasser der, in seiner Darstellung fehlerhaft bleibenden, und nur durch eine ächt dialektische Gegenüberstellung zu lösenden Widersprüche schuldig, den leidenden Geist erst als ein Stoffloses, und gleich darauf im Gegensatze des thätigen Geistes, der allein unvermischt und abtrennbar sei, als den Stoff für die Thätigkeit und die Formbestimmungen von diesem zu bezeichnen; so wie auch dem Stoffe und der Körperlichkeit einerseits eine Anlage zum νοητὸν, welches doch ausschließend Geistiges sein soll, zuzuschreiben, andererseits alle Geistigkeit schlechthin ihm abzusprechen. Wichtige und mit allem diesem eng zusammenhängende Fragen über die Art und Weise, wie der Geist sich selbst zum Gegenstande werde, über den Grund, weshalb er nicht stets denke, wirft der Verfasser auf, ohne sie zu beantworten; zugleich aber auch, ohne sie, wie Ar. vielleicht gethan hätte, bestimmt als unentschiedene und künftig zu lösende Probleme hinzustellen.

Was nun aber den thätigen Geist betrifft: so scheint, so viel uns aus den Bemerkungen insonderheit des sechsten Capitels zu schließen erlaubt ist, Ar. hinsichtlich dieses in einem andern Falle sich befunden zu haben, als hinsichtlich der Theorie von dem leidenden Geiste. Dort nämlich zweifeln wir keineswegs, sondern glauben es mit größter Deutlichkeit durch die verworrenen Aeußerungen der gegenwärtigen Darstellung hindurchscheinen zu sehen, daß er mit der vollkommensten dialektischen Schärfe und Allseitigkeit diesen Geist als diejenige (negative) Einheit und Totalität der Seelenvermögen erfaßte, welche sich zu ihren absoluten Gegenständen ganz genau eben so verhalte, wie jeder besondere Sinn zu seinem endlichen und körperlichen; nur daß ihre Empfänglichkeit die unbeschränkte Natur der Gegenstände theile, und ins Unbe-

stimmter durch diese verwirklicht, erhöht und bereichert werden könne. Es war diese Theorie vollkommen, so zu sagen, in einem Guße mit der gesammten übrigen Seelenlehre gesormt, und es bedurfte nichts als nur einer folgerechten Weiterführung von dieser, um zu ihr zu gelangen; wie denn z. B. das Verhältniß dieses Geistes zu den Sinnen als das nämliche, nur auf einer höhern Stufe wiedererscheinende, wie das Verhältniß der ernährenden Seele, d. h. der organischen Lebendigkeit zu der unorganischen Natur als ihrer Nahrung, dargestellt werden konnte. Allein eben so, wie diese Lebendigkeit nicht bloß das Umbeugen der unorganischen Bewegungen und Veränderungen in die negative Einheit und die innere Unendlichkeit einer Kreislinie ist; sondern zugleich das Hervortreten der Anlage und Möglichkeit eines Höheren, nämlich der übrigen Seelenthätigkeiten: sah Ar. auch ein, daß der Geist, als diese Totalität und Einheit der niedern Seelenthätigkeiten gefaßt, keineswegs noch seinem absoluten Begriffe entspreche; sondern daß auch hier wiederum die Negation und das Zusammenfassen und Innerlichwerden des Niederen zugleich der Fortschritt und die Steigerung zu etwas Höherem, welches in ihm zuvörderst noch nicht der That, sondern nur der Anlage nach vorhanden, sein müsse. Dieser leidende Geist, den wir wohl nicht mit Unrecht die Vernunft nennen könnten, erscheint daher als in der Mitte stehend zwischen Sinnlichkeit und Einbildung einerseits, und thätigem oder absolutem Geiste andererseits: beide, oder wie es auch ausgedrückt werden kann, den Inhalt und die Anschauungen beider trägt er als Anlage und Möglichkeit in sich; aber nicht, wie es nach der Darstellung der vorliegenden Capitel fälschlich so scheinen muß, auf eine und dieselbe, sondern auf verschiedene Weise: das Sinnliche nämlich und Körperliche aufgehoben und in seiner Thätigkeit es gleichsam reproducirend; das Geistige aber nicht selbst, sondern die bloße Empfänglichkeit für es. Die Foderung übrigens, die Vernunft nicht bloß als Einheit des Niederen, sondern zugleich als Uebergang zu

(vergl. Metaph. XI., 7.: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν. νοῦς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε ταὐτόν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς· ἐνεργεῖ δὲ ἔχων). Auch kann man hiemit wohl das scheinbar diesem Widersprechende zusammenbringen, was Problem. XXX., 5 seqq. von dem νοῦς als einem Werkzeuge der Seele gesagt ist; worunter man, wenn man es an den eigentlichen Zusammenhang der aristotelischen Theorie hält, wohl nichts anderes verstehen kann, als eben jene durch die Thätigkeit des thätigen Geistes auf dem leidenden hervorgerufene Tüchtigkeit und Geschicklichkeit des letzteren zum Denken und Erkennen im Besondern und Einzelnen. Daß nun aber der thätige Geist, welcher in einem noch ausdrücklich unterschiedenen Sinne von dem leidenden, der allein unvermischte und von allem andern abtrennbare genannt wird, indem er nämlich nicht bloß, wie jener, die höhere Potenz von allen niederen ist, welche dieser aufgehoben oder in Anlagen verwandelt in sich enthält, aber doch eben als Potenz auf gewisse Weise von ihnen abhängig bleibt, sondern ihm an und für sich und absolut entgegengesetzt ist; daß dieser in Wahrheit etwas über die natürliche und individuelle Seele als solche weit hinausgehendes und keineswegs mit dieser zu verwechselndes ist: dieß möchte wohl aus allem Gesagten mit hinreichender Deutlichkeit erhellen. Man kann den Auslegern nicht unbedingt Unrecht geben, wenn sie dieses Reich des Denkbaren und Ewigen (τὰ νοητὰ und ἀΐδια), welches mit dem in dem Denken absolut thätigen und auf keine Weise leidenden Geiste schlechthin das nämliche ist, für das Reich der platonischen Ideen ausgeben. Wenn aber Ar. nichts destoweniger ausdrücklich gegen die Ideenlehre sich erklärte: so erhellt hieraus in Bezug auf das Verhältniß dieser Begriffe zu seiner übrigen Philosophie wenigstens so viel, daß er nicht, wie eben diese Ausleger wollen, und wie jener Lehre zufolge auch wirklich der Fall sein würde, die Gesetze und Grundbestimmungen, die er als die

durchgängigen, wesentlichen und ewigen der endlichen Welt erkannt hatte, für die Welt der νοητὰ geradezu verwerfen konnte. Wir meinen hier, außer solchen Aeußerungen, wie daß die Kategorien in jener Welt keine Gültigkeit hätten u. s. w., insbesondere die so häufig vorkommende Behauptung, daß dieselbe eine Welt reiner Energie und Entelechie sei, in welcher die Negation, welche der Begriff der Dynamis einschließt, durchaus keinen Platz habe. Diese Ansicht können wir nicht umhin, für entstanden zu halten aus einem Mißverständniß der uns hier vorliegenden Darstellung, so wie anderer ähnlicher, z. B. Metaph. XI. cap. 6. 7.; welches diese freilich verschuldet haben. Mit Ausnahme einiger unbestimmten und schwankenden und eines angemessenen Zusammenhanges entbehrenden Aeußerungen, wie z. B. jener, daß die Einsicht der Anlage nach früher sei in dem Einen, als die der That nach, welche gleich darauf sogar wieder zurückgenommen zu werden scheint; ferner den Schlußworte dieses fünften Capitels (ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ), die wohl richtiger, als wie in unserer Uebersetzung, auf den leidenden, auf den thätigen Geist bezogen werden, dergestalt daß dieser es sei, welcher ohne den leidenden nicht wirklich denke: fehlt in dieser ganzen Darstellung eine hinreichend deutliche Anerkenntniß der unendlich wichtigen, dialektischen Wahrheit, daß auch der thätige Geist wesentlich abhängig in seiner Thätigkeit, und insofern zugleich leidend sei von dem, als Totalität der endlichen Welt ihm gegenüberstehenden leidenden Geiste; ja es scheint derselben sogar ausdrücklich widersprochen zu werden: denn was soll man zu den Worten sagen, daß der Geist abgetrennt allein das sei, was er ist (χωριστὸς δὲ ἐστὶ μόνον τοῦτ' ὅπερ ἐστί); welche Worte, wie wir wenigstens urtheilen müssen, auf einem offenbaren Mißverständnisse beruhen. Die gesammte Philosophie des Ar. wird mit Einem Federstriche vernichtet, sobald man dieser Wahrheit das Anerkenntniß verweigert, und, wie jene platonisirenden Nachfolger dieses Denkers, eine unausfüllbare Kluft setzt zwischen

der Welt des Geistes und der, dann nur als ein Abfall von dieser zu begreifenden, endlichen Welt. Denn wenn alle Bestimmungen über diese, welche doch in dem Sinne wie Ar. sie faßte, durchgehends das Gepräge der Nothwendigkeit und Ewigkeit tragen, nur relative und historische sein sollen: so sind sie eben nicht mehr philosophische, und die Art und Weise ihrer Aufstellung ist eine schlechthin verwerfliche. Eben diese Bestimmungen aber können auf keine andere Weise in die Welt des absoluten Geistes hinein fortgesetzt und auch in ihr, (welches der Urphilosophie nachzuweisen vorbehalten war) bewährt werden, als wenn das Verhältniß des Gegensatzes, in welchem beide Welten zu einander stehen, ein Verhältniß nicht einseitiger, sondern gegenseitiger Abhängigkeit ist, und die eigentliche und höchste Entelechie auch hier wiederum, wie allenthalben nach aristotelischer Begriffbestimmung, aus der Wechselwirkung der Gegensätze hervorgeht. Auch die Welt des Gedankens oder des Ewigen ist daher für sich allein und ohne ihre nothwendige Ergänzung, welche die endliche, körperliche und die Welt des leidenden, d. h. des auf Einbildung und Sinnlichkeit zunächst sich beziehenden Geistes ist, eine negative und in bloßer Dynamis bestehende. Die nähere Erkenntniß dieser Welt, sowohl nach dem was sie an sich ist, als auch nach ihrem wesentlichen Verhältnisse zu der ihr entgegengesetzten, behielt Ar., wie gesagt, einer Wissenschaft, zu deren Bearbeitung er nie gelangt ist, vor. Die entgegengesetzten Irrthümer in Bezug auf den Gegenstand dieser Wissenschaft sind: einerseits, ihn für in sich beschlossen und auf das Endliche nur zufälliger und beiläufiger Weise sich beziehend, wie die platonische Ideenwelt, zu halten; andererseits: in ihm, wie der Verfasser der Metaphysik gethan hat, nichts anderes zu erblicken, als die logischen Grundbestimmungen des Seins der endlichen Welt; welche Grundbestimmungen allerdings auch in der Erkenntniß des absoluten Geistes enthalten und gegenwärtig sind, aber keineswegs seinen eigenthümlichen, von dem, was ihm entgegengesetzt ist, ihn unterscheidenden Begriff ausmachen.

Bei der Kürze, mit welcher Ar. innerhalb des Umkreises seiner, in der Empirie näher liegenden Gebieten sich halten den Wissenschaft die Hauptbegriffe über den Geist nur andeuten konnte, und bei der Ungeschicklichkeit des Ausdrucks seiner Ergänzer, ist nicht zu verwundern, wenn auch über viele solche Fragen, welche über diesen Gegenstand die zunächst sich aufdrängenden sind, Zweifel und Streit unter seinen Nachfolgern entstanden ist. Hieher gehört vor allem die in der Scholastik des Mittelalters so eifrig verhandelte Frage, ob derjenige Geist, dem hier Ewigkeit und Unsterblichkeit zugeschrieben wird, (also jedenfalls nur der thätige, im Gegensatze des leidenden, wie der Zusammenhang mit dem nachfolgenden, das Capitel schließenden Satze zeigt) nur ein allgemeiner und einiger, der göttliche, oder ob er ein individualisirter und in den besondern und einzelnen Seelenwesen, in denen er wirkt, eine diesen entsprechende Individualität und Persönlichkeit behauptender sei. Es ist schwer, auf diese Frage eine kurze und bestimmte Antwort zu geben; eben darum, weil die Theorie des Ar. gar noch nicht so weit gediehen war, um sie beantworten zu können. Wenn einerseits die vorhin von uns angedeutete Nothwendigkeit, das Thätige in der Welt des Geistes ohne das Leidende, dessen es, wie beide in der aristotel. Philosophie gegen einander gestellt sind, wesentlich bedarf, als ein bloßes Abstractum zu denken, welches erst durch seine Berührung mit dem Leidenden zur vollkommensten Entelechie wird, das Stehenbleiben bei der Allgemeinheit des Begriffes zu empfehlen scheint: so machen es andererseits doch sowohl hier, als mehrfach anderwärts vorkommende Aeußerungen wahrscheinlich, daß Aristoteles eine individuelle Unsterblichkeit des höhern Geistigen in der Seele nicht nur nicht läugnete, sondern auch, dem Platon folgend, sie ausdrücklich anerkannte. Denn wie könnte die Ewigkeit und Unsterblichkeit, welche hier erwähnt wird, der Vergänglichkeit der niedern Seelenvermögen und des leidenden Geistes bestimmt entgegengesetzt werden; wenn nur eine all-

meine des Begriffes gemeint wäre, welche Ar. in jenen doch wohl eben so sehr anerkannte? — Das Läugnen einer Ewigkeit der Erinnerung, welches von verschiedenen Auslegern theils als gegen die platonische Präexistenz gerichtet, theils als auf einen nachirdischen Zustand gehend, verstanden wird, zeigt auf das deutlichste, wie Ar. das wahrhaft Ewige und Unsterbliche als bloße Dynamis in dem irdisch lebendigen Geiste gegenwärtig dachte; dasjenige hingegen, was innerhalb des gemeinen Bewußtseins die Entelechie und die Erscheinung und Thätigkeit der Anlagen ist, als ein Vergängliches und Verschwindendes. Andererseits aber findet sich auch die ausdrückliche Bemerkung, daß das göttliche Leben des absoluten Geistes, welches die Gottheit stets genieße, die Menschen wenigstens in einzelnen Momenten genießen: so daß also auch jene Anlage zum Höchsten in der individuellen Seele nicht als eine bloße leere Allgemeinheit, die nie zur individuellen Wirklichkeit zu kommen bestimmt sei, gedacht werden darf. Indessen ist wohl auf jede Weise zuzugeben, daß alles, was Ar. über diese tiefsten und letzten Fragen aller Speculation sagen konnte, nur für vorausgenommen gelten konnte, und des wissenschaftlichen Zusammenhangs, zwar nicht des allgemeinen der logischen Grundbestimmungen, welche sich durch die ganze Philosophie dieses Denkers hindurchziehen, und auch das Verhältniß der besondern wissenschaftlichen Gebiete gegen einander entscheiden, wohl aber des besondern der eigenthümlichen Disciplin, in welcher alles dieses weiter zu entwickeln gewesen wäre, noch entbehrte.

Capitel 6 bis 8.

Dem Inhalte dieser Capitel fehlt es an aller genügenden Verbindung mit den vorhergehenden: denn die Unterscheidung, die hier zunächst folgt, von Denken des Einfachen und Denken des Zusammengesetzten, wird auf keine Weise

dende und in ihr Gegentheil, nämlich in die haltlose Unendlichkeit des Körperlichen und Stetigen übergehende. Man ſieht aus der vorliegenden Darſtellung, wie Ar. die Beſtimmungen des Stoffes überhaupt, und die Räumlichkeit und Zeitlichkeit als ſolche insbeſondere, als unvollkommene und unbegrenzte Einheiten auffaßte, die von dem Geiſte im Beſondern und Einzelnen ſowohl, wie im Allgemeinen, unter der Geſtalt der Einheit ſowohl, als auch unter der Geſtalt der Vielheit aufgefaßt werden können: ſo alſo, daß im letztern Falle zwar die Wahrheit unmittelbar in Falſchheit und Irrthum übergeht, im erſtern aber nicht die ſtoffartige und quantitative Beſtimmung als ſolche, ſondern der geiſtige Begriff es iſt, was die Einheit und Formbeſtimmung ausmacht, und wozu nunmehr jener Stoff eben als innerlich gewordenes Moment und aufgehobene Möglichkeit des Vielen ſich verhält. Welchergeſtalt denn inſonderheit jener Einwurf beſeitigt wird, als müſſe dasjenige, deſſen Begriff eine räumliche oder numeriſche Vielheit enthält, auch in einer Zeit, deren Dauer jener Ausdehnung entſpreche, gedacht werden: ein Entſprechen, deſſen Foderung nur, wenn die Vielheit der Momente ausdrücklich geſetzt, nicht aber, wenn ſie bloß aufgehoben vorhanden iſt, ſtatt findet. Die Wahrnehmung des Quantitativen als ſolchen in der Einheit, welche weſentlich nicht die ſeinige, ſondern die Einheit des Geiſtes iſt, wird auch eine beiläufige genannt, oder umgekehrt die Wahrnehmung der geiſtigen Einheit für die Wahrnehmung des Quantitativen eine beiläufige: welche Unterſcheidung aber hier auf eine verworrene und unklare Weiſe ausgedrückt iſt. — Weſentlich aber gehört zu dem Ganzen dieſer Theorie noch die Bemerkung, daß, wenn das Quantitative und Stoffartige als ſolches als Einheit geſetzt, und nicht bloß unter die Einheit einer anderweiten Formbeſtimmung gebunden wird, es dann nothwendig als Negation oder Beraubung (στέρησις) geſetzt iſt. Dieſe nun wird zwar auch hier gemacht, und der Punct als Beiſpiel angeführt, ſo wie auch der allgemeine Ausdruck

(διαίρεσις), den Ar. für diesen und für den gleich untheilbaren und negativen Begriff des Augenblicks braucht: allein was weiter hinzugefügt wird, deutet an, daß diese Lehre bei Ar. noch in einem andern und höhern Zusammenhange vorkam. Wenn es nämlich heißt, daß die Erkenntniß dieser negativen Bestimmungen eine solche sei, die durch Vermittelung des Gegentheils geschehe, gleichwie die Erkenntniß des Bösen oder die des Schwarzen: so ist hiemit unstreitig nichts anderes gesagt, als daß es innerhalb der geistigen Erkenntniß eine Idee oder Formbestimmung gebe, welche die absolute Bejahung dessen enthält, was in die Bestimmungen der Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Körperlichkeit Positives vorhanden ist. Diese absolute und positive Formbestimmung ist die ideale Wahrheit der endlichen Welt; sie ist eine Einheit in demselben Sinne, in welchem der Geist unaufhörlich auch in dem Besondern und Einzelnen der theilbaren Körperlichkeit formbestimmende Einheiten setzt: ihr nicht zufälliger, sondern ewiger und nothwendiger Gegensatz aber ist eben die Negation der Ausdehnung und der Zeitlichkeit, auf welche das Endliche, sobald es die Einheit, die wesentlich dem Geistigen angehört, für sich in Anspruch nehmen will, nothwendiger Weise sogleich sich zurückführt. Auf gleiche Art werden für alle Qualitäten oder sinnlich wahrnehmbaren Unterschiede absolute oder geistige Formbestimmungen und Einheiten aufzusuchen sein, denen als Gegensatz eine absolute Negation gegenübersteht: das sinnliche Dasein ist nichts anderes, als das Schwanken zwischen diesen Gegensätzen des Begriffs; die Erkenntniß aber, wiefern sie eben eine geistige und nicht bloß sinnliche oder factische ist, ist die Wissenschaft von den Gegensätzen, deren stets zwei und zwei zu einander gehören, und, indem sie einander aufheben, eben das wahrhaft geistige Sein als solches setzen. Darum heißt es auch hier: daß der erkennende Geist und seine Einheit als Anlage gegenwärtig sein müsse in der Erkenntniß jenes Negativen (δεῖ δὲ δύναμιν εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ ἓν εἶναι ἐν αὐτῷ,

oder richtiger wohl nur, wie auch Simplicius es zu verstehen scheint, ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ): wobei freilich jene mehrmals von uns berührten, und in den vorliegenden Büchern ungenügend beantworten Fragen über das Verhältniß der sinnlichen Erkenntniß zur geistigen, zur Sprache kommen. Denn diese letztere ist doch jedenfalls hier gemeint; da, wenn das Negative nicht in seiner sinnlichen, stoffartigen Gestalt, sondern als Negatives in dem ausdrücklichen Gegensatze zu den positiven Formbestimmungen erkannt werden sollte, diese Erkenntniß dann eine und dieselbe wäre mit der Erkenntniß der letzteren selbst, und also nicht von einer potentialen, sondern von einer actualen Gegenwart des erkennenden Geistes die Rede sein müßte.

An diesen Satz von den negativen Einheiten, die, den positiven gegenüberstehend, die Principien der endlichen und sinnlichen Erkenntniß ausmachen, knüpft der Verfasser einen andern, den Begriff des Geistes selbst, von dem hier gehandelt wird, unmittelbar betreffenden an; aber ganz beiläufig und flüchtig, dergestalt, daß er dessen unermeßliche Wichtigkeit und Gehaltreichthum kaum geahnet zu haben scheint. „Wenn eines von den Principien (αἰτίων — ein hier unpassender Ausdruck, statt ἀρχῶν —) kein Gegentheil habe, so erkenne es sich selbst, und sei der That nach (ἐνεργείᾳ) und abtrennbar.“ Daß unter diesem Gegensatzlosen der Geist selbst verstanden werden müsse: darüber sind alle Ausleger einig; wiewohl sie darin den ächten Sinn des Ar., (insofern dieser Satz als der seinige gelten kann) schwerlich treu wiedergeben, daß sie auch hier wiederum den Geist für einerlei mit seinen Gegenständen nehmen; statt eben hier den wesentlichen Unterschied von dem Geiste als Princip des Erkennens betrachtet, und von seinem Inhalte ausgedrückt zu finden. Dafern die ganze Welt der νοητὰ oder der εἴδη gegensatzlos sein soll: so verliert die vorhin berührte Lehre von dem absoluten Gegensatze des Erkennens, die doch in Wahrheit durch die ganze aristotelische Philosophie sich hindurchzieht,

aristotelischen Speculation: ein (nicht einseitig subjectiver, sondern ächter und absoluter) Idealismus, in welchem Ar. selbst über Platon hinausging, welcher keineswegs noch dazu gelangt war, das Denken des Geistes als diese absolute Macht über die idealen Formbestimmungen, die auch deren Gegenstätzen Sein und Wahrheit giebt, zu begreifen, sondern welchem diese Formbestimmungen noch als ein höheres und dem Denken nicht vollkommen erreichbares gegenüberstanden.

In den Schlußsätzen des sechsten Capitels wird dieser Gegensatz von Einheit und Mehrheit der Momente in dem Begriffe des Geistes auf die Formen der Geistesthätigkeit angewandt, und bemerkt, wie diese theils einfache, theils zusammengesetzte seien, und nur in Bezug auf die letzteren ein Gegensatz von Wahr und Falsch statt finde. Das Denken der einzelnen Formbestimmungen als solcher ist noch nicht ein Aussprechen und Bejahen (φάσις und κατάφασις) oder eine beziehungweises Setzen (τὶ κατά τινος), sondern nur ein Setzen überhaupt (κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι): erst die Beziehung der verschiedenen Formbestimmungen und ihrer Negationen auf einander aber macht das Bejahen und Verneinen aus, welches dem Irrthum unterworfen ist. Auch hier also irren die Ausleger, wenn sie wiederum glauben, daß von dem Gegensatze der Geistesthätigkeit zu den niedern Seelenthätigkeiten die Rede sei: sondern der Geist selbst ist es, der aus seiner Einheit, in deren Form er die einzelnen Ideen als solche denkt, herausgeht, und diese zu einer Welt der Zusammensetzung und der äußern Verhältnisse zusammenbringt. Wiewohl es allerdings der Mühe werth gewesen wäre, die Rolle, welche der thätige und der leidende Geist hiebei spielen, und den Unterschied dieses menschlichen von dem göttlichen Denken, in denen die Dinge ihren Bestand haben, bestimmter anzugeben.

Das siebente und achte Capitel scheinen endlich auf die Frage näher einzugehen, deren Beantwortung längst gefodert war: wie denn jenes Enthalten aller Dinge, oder jenes Ei-

nenlehrein mit allen Dingen, welches dem Geiste zugeschrieben worden war, zu verstehen sei. Der Satz selbst und was zu ihm gehört, wird mit denselben, keineswegs umzweideutigen Worten wiederholt, mit welchen ihm der Verfasser schon vorhin aufgestellt hatte; und hierauf weiter so gesprochen, als sei nicht von dem Geiste, sondern von der Sinnlichkeit die Rede. Dieß geschieht, wie sich später zeigt, unstreitig darum, weil die Sinnlichkeit eben als das Mittel betrachtet wird, durch welches der Geist das Sein der äußern Dinge sich zueignet: keineswegs aber ist gleich beim Beginne des Zusammenhang klar, sondern man glaubt, daß, wie früher so auch hier nur von einer Analogie zwischen Geist und Sinnlichkeit die Rede sei. Die Bemerkung, daß das Empfindbare zwar das Empfindende erst zur Actualität erhebe, dieses Erhobenwerden jedoch nicht ein Leiden, noch eine qualitative Veränderung sei (— die ἀλλοίωσις nämlich finde in den Organen, nicht aber in der Seele statt —); also überhaupt kein Bewegtwerden im eigentlichen aristotelischen Sinne, sondern in einem uneigentlichen oder einem solchen, welches auch für den platonischen Sinn dieses Wortes gilt: hat wahrscheinlich den Zweck, die Sinnlichkeit als ein solches Vermögen darzustellen, welches, weit entfernt, von einem ihm fremdbleibenden Sein abhängig zu sein, dieses fremd scheinende vielmehr seiner Wahrheit nach in sich trägt: damit der Einwurf beseitigt werde, als zeige das Leiden und Bewegtwerden dieses Seelenvermögens auf eine äußere Macht, auf ein Ding an sich hin, welches nicht in ihm aufgehoben, sondern jenseit desselben sei. Eben so auch möchten wir, um nur einigen logischen Zusammenhang in der in jeder Hinsicht vernachlässigten Gedankenfolge dieses Capitels zu erblicken, die nachfolgende Erwähnung des Begehrvermögens zu dem Zwecke eingeschaltet glauben, um in der Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen, in dem Triebe und der Begierde, den Proceß jener Aneignung des Fremden und Aeußeren, welcher die Sinnlichkeit ist, aufzuzeigen. Dieß nun geschieht

freilich nicht auf klare und ausdrückliche Weise: das einzige für ächt aristotelisch anzuerkennende Resultat dieser Betrachtung ist dieses, daß das Begehren und Verabscheuen wesentlich identisch mit der sinnlichen Empfindung überhaupt, und, wie diese, eine von außen nur angeregte, nicht aber eigentlich erfüllte Thätigkeit und ein Urtheil sei: ein wichtiger Satz, der nothwendig zur Ergänzung gehört jener Hauptlehre der gesammten aristotelischen, so wie aller wahrhaft philosophischen Psychologie: daß die Seele nicht ein von ihren Vermögen und Eigenschaften abtrennbares Ding, sondern durchaus nur diese selbst und nichts außer ihnen ist. Denn wäre das Begehrende ein anderes als das Empfindende, und nicht mit diesem eines und dasselbe, so wäre dann ein Band zwischen diesen beiden gefodert, und dieses Band, nicht aber die abgesondert von einander bestehenden Vermögen selbst, würde dann die eigentliche Seele sein. — Außerdem aber will der Verfasser nunmehr auch den Uebergang zeigen von den mannigfaltigen Wahrnehmungen und Empfindungen der Sinnlichkeit, zu der Einheit des denkenden Geistes, und bedient sich eben hiezu der Begriffe des Begehrens und Verabscheuens. Allein diese Demonstration ist ihm gänzlich mißlungen: denn weder die Stellung wird deutlich, welche das Vermögen des Begehrens, d. h. des Urtheilens über Gut und Uebel, zwischen den unmittelbaren sinnlichen Eindrücken und dem vernünftigen Erkennen des Geistes einnehmen soll; noch auch das Verhältniß, in welchem die vereinigende und zusammenknüpfende Thätigkeit des Geistes zu dem früher als wesentliches Moment der Sinnlichkeit angenommenen Gemeinsinne stehen soll. Es scheint, als habe der Verfasser den Ueberfluß bemerkt, der in dieser verschiedenartigen Annahme liegt, und suche hier eine einfachere und bündigere Form des Ausdrucks für die allmähliche Einkehr der sinnlichen Mannigfaltigkeit in die Einheit des geistigen Erkennens: aber diesen zu finden ist ihm nicht geglückt. Es wird von einem gesetzmäßigen Verhältnisse gesprochen (ἀναλογία καὶ λόγος), in welchem die Wahrneh-

mungen der verschiedenen Sinne Eins seyn sollen, und dieses Verhältniß wird gleichgesetzt jenem, in welchem innerhalb der einzelnen Sinne die einem jedem derselben angehörenden Gegenstände zu einander stehen: ohne zu bedenken, daß es hier eben darauf ankam, einen solchen Gegensatz erst der besondern Sinne unter einander, und dann zu einer geistigen Einheit bestimmt nachzuweisen.

Was hierauf von der Phantasie gesagt wird, als demjenigen Vermögen, worin die sinnlichen Eindrücke und Empfindungen aufbewahrt sind, um sie dem Verstande jederzeit gegenwärtig zu erhalten, hätte fruchtbarer werden können, wenn das Verhältniß der Phantasie zur Sinnlichkeit früher auf eine sorgfältigere Weise behandelt worden wäre. Der Zusammenhang indessen, in welchem diese Bestimmungen hier vorkommen, zeigt, (wie auch die Ausleger es verstanden und davon Veranlassung genommen haben, den Ar. eines Widerspruches mit sich selbst, indem sie ihn nämlich sonst zu der platonischen Ideenlehre sich bekennend glaubten, zu bezüchtigen) daß die Absicht diese ist, die Phantasie als eine solche Vermittlerin zwischen Sinnlichkeit und Geist darzustellen, welche beide Vermögen nicht etwa nur auf eine einseitige und relative, sondern auf eine vollkommne und absolute Weise unter einander verknüpft; indem sie sowohl alle sinnlichen Eindrücke ohne Ausnahme in sich aufnimmt, als auch anderers seits alle dem Geiste angehörigen Formbestimmungen und Acte seiner Thätigkeit in Stoff und sinnliche Gestalt einkleidet. Gut und Schlecht, und Wahr und Falsch werden als absolut geistige Principien, die aber nur in dem durch die Phantasie gegebenen Stoffe sich verwirklichen, wenn gleich sie in diesem als rein sinnlichen betrachtet, ohne die Thätigkeit des Geistes keine Bedeutung haben würden, im Vorübergehen angedeutet. Auch hier müssen wir den ächten Sinn dieser Andeutung nur errathen: er ist unstreitig wohl dieser, daß in jenen einfachen und höchsten Gegensätzen ein Princip der Gestaltung des dem Geiste auf die angegebene Weise zukommenden Stoffes gegen-

wärtig ist, welches diesen Stoff, d. h. die sinnlichen Formbestimmungen, ohne ihn als Stoff wegzuwerfen, zu etwas wesentlich anderem und höherem macht, als er an sich ist; nämlich zu einem Geistigen und für den Geist Seienden. Wenn aber der Unterschied der Wahrheit von der Güte dergestalt bezeichnet wird, daß jene ein absolutes, diese ein relatives sei: so kann hiermit nicht die Stofflosigkeit für jene, die Versenkung in den Stoff für diese gemeint sein; sondern beide sind der nämliche Begriff, nur von verschiedenen Seiten aufgefaßt; jene als ruhendes, in sich beschlossenes Sein, diese als ewiges Werden und die rastlose Bewegung der Zweckbeziehung. Eben so sehr aber von jenem Sein, wie von diesem Werden, sind ein wesentliches und nothwendiges Moment die Thatsachen und die Formbestimmungen der Sinnlichkeit und der Einbildung; und das Unsinnliche, welches nicht als Herausgehendes über die Sinnlichkeit und diese in sich Begreifendes dieß ist, sondern als Abgezogenes, wie das Mathematische, bleibt, wie auch in den Schlußsätzen des Capitels angedeutet wird, ein nur durch gewaltsam trennende Thätigkeit des Geistes Hervorgerufenes, und daher für sich stets Unvollständiges und, um wahrhaft für sich sein zu können, einer Ergänzung sowohl durch das höhere Geistige, als auch durch Sinnlichkeit und Phantasie, von deren Gegenständen es abgezogen ist, Bedürftiges.

Erst im achten Capitel nimmt der Verfasser das Thema wieder auf, zu dessen Ausführung alles dieses beigebracht war: aber, statt die Stufenreihe in bestimmtern Ausdrücken zu zeigen, auf welcher sich alles Sein von der todten Körperlichkeit durch die Sinnlichkeit und Phantasie hindurch zur Geistigkeit erhebt, so daß diese nunmehr als die höchste Wahrheit von Allem erscheint; wird nicht der Geist, sondern die Seele als Inbegriff alles Seienden ausgesprochen, und die Empfindung als mit dem Empfindbaren, der Geist als mit dem Denkbaren identisch neben einander gestellt: gleich als sei ihr gegenseitiges Verhältniß das einer bloßen Analogie,

und können die ἐπιστητά (— so nämlich wird der Inhalt der geistigen Erkenntniß hier genannt) den αἰσθητοῖς als etwas fremdes entgegengesetzt werden. Es wird nochmals versprochen, die Art und Weise jener Identität genau zu erklären. Die Erfüllung dieses Versprechens scheint in den folgenden Sätzen enthalten sein zu sollen, welche nichts anderes aussagen, als, mit etwas abweichenden, aber zum Theil zweideutigen und widersinnigen Wendungen, die längst bekannten Gegensätze von Möglichkeit und Wirklichkeit, und von Formbestimmung und Stoff. Zwar, daß die Anlage der Empfindung und Erkenntniß mit den Dingen, wie sie der Möglichkeit nach sind, das wirkliche Empfinden und Erkennen mit den Dingen, wie sie der Wirklichkeit nach sind, identisch sei: könnte einen tiefern dialektischen Sinn haben; wenn nämlich zuvor auf unzweideutige Weise bewiesen worden wäre, daß der Moment der sinnlichen oder der geistigen Erkenntniß allein es sei, welcher die wahrhafte und höchste Entelechie sowohl des Erkannten als auch des Erkennenden ausmache; woraus dann abzuleiten gewesen wäre, daß beide Seiten, die objectiven und die subjectiven, außerhalb dieses Momentes bloße Dynamis, und als Dynamis einer und derselben Entelechie, an sich oder der absoluten Formbestimmung nach eins, und nur dem Sein oder der Abstraction nach verschieden sind. Allein der Verfasser, einer ächt dialektischen Betrachtung unfähig, sagt gleich darauf vielmehr das Gegentheil von diesem, und von seinem eigenen Satze: nämlich daß in dem Empfinden und Erkennen nicht das Ding selbst, sondern nur seine Formbestimmung gegenwärtig sei. Hiedurch wird alles auf einen leeren Formalismus zurückgeführt; das Thema dieser ganzen Abhandlung, daß das Erkennen das Sein der Dinge sei, statt ausgeführt zu werden, vielmehr Lügen gestraft; und Sinn und Geist in einen Mechanismus der Werkzeuglichkeit verwandelt. Zwar könnte man sagen, daß das Sein der Formbestimmung, welche, als solche in Sinn und Geist gegenwärtig, nach Ar. das höhere und wahrere sei, als das

Sein des Stoffes: allein alles kommt hier darauf an, das letztere als ein für sich nichtiges und in dem erkennenden Geiste mit dem Setzen der Formbestimmung zugleich aufgehobenes zu fassen; sonst bleiben jene Bestimmungen leere Worte, ohne Sinn und Wahrheit. Jene Aeußerung, daß, wie die Hand Werkzeug der Werkzeuge, so der Geist Formbestimmung der Formbestimmungen sei, ist ohne Zweifel eine ächt aristotelische: allein dem Verfasser ist ihr dialektischer Sinn unverstanden geblieben, welcher darin besteht, daß, wie der Stoff zu den Formbestimmungen, so diese zu dem erkennenden Geiste sich verhalten, und daß der letztere, mittelst der reinen und unter der Gestalt der Ewigkeit gedachten Begriffe, die sein Element und Eigenthum sind, den wesentlichen Mangel der Sinnlichkeit ergänzt, indem er das harte und widerspenstige Sein des Stoffes, welches dieser stets als ein äußerliches gegenüber stehen bleibt, bezwingt, indem er es in die Wahrheit des Erkennens und des absoluten Begriffes umsetzt.

Am Schlusse des Capitels kommt der Verfasser darauf, wovon er lieber hätte ausgehen sollen: auf das Eingebildetsein der geistigen Formbestimmungen in den sinnlichen, dergestalt, daß jene nie ohne diese seien. Die platonisirenden Ausleger suchen auch hier jede mögliche Ausflucht, um diesem, ihnen so mißfälligen Satze auszuweichen; wobei ihnen die unsichere und sich selbst mißtrauende Darstellung des Verfassers zu Statten kommt. Es möchte aber wohl kein Zweifel sein, daß die berühmte Lehre: die denkende Erkenntniß besitze nichts, was nicht auch zuvor in den Sinnen gegenwärtig sei, richtig verstanden für eine ächte des Aristoteles gelten muß. Nicht so nämlich ist dieselbe zu fassen, als sei nicht ein positives Mehr in der Erkenntniß des Geistes; sondern so, daß nur das Abgesondertsein der letztern von allen sinnlichen Momenten geläugnet wird, und also diese, d. h. die gesammte Natur- und Körperwelt, als nothwendige und unentbehrliche, jedoch in ihrem Höheren auf dialektische

Weiſe zugleich aufgehobene und bewahrte Grundlage des geiſtigen Seins; d. h. des Erkennens, begriffen werden. Dieß aber eben iſt es, was alle diejenigen Nachfolger des Ariſtoteles hartnäckig läugneten, welche dem Glauben an ein geiſtiges Reich oder eine Ideenwelt, die in allen und jeden Hinſicht unabhängig von der körperlichen ſei, nicht entſagen wollten. Wir unſererſeits können nicht umhin, in dieſer Lieblingsbehauptung einer, lange Zeit hindurch faſt ausſchließend herrſchenden, und in vieler Hinſicht höchſt achtenswerthen Schule einen Irrthum zu erblicken, der alle weſentlichen Reſultate der ariſtoteliſchen Philoſophie zernichtet. Denn dieſe beſtehen unſers Erachtens in nichts anderem, als in der verſtändigen und dialektiſchen Erkenntniß der logiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Grundbegriffe, welche, zunächſt die Formen des natürlichen und des niederen ſeeliſchen Seins, mit ewig unveränderlicher Nothwendigkeit eingehen und aufbewahrt werden in dem höheren geiſtigen. So daß, wenn es ein geiſtiges Sein oder eine Ideenwelt gäbe, in welchen jene Grundformen nicht dialektiſch aufgehaben und zu untergeordneten Momenten herabgeſetzt, ſondern für die ſie ohne alle Bedeutung wären, dann dieſe Begriffe aufhörten, das zu ſein, was ſie ſind, und als was ſie von Ar. aufgefunden worden ſind. Eben dieſes Aufgehabenſein aber des Sinnlichen in dem Geiſtigen zeigt ſich in der zeitlichen Thätigkeit des Geiſtes als ein unentbehrliches Mitwirken der Sinnlichkeit und der Einbildkraft zu derſelben: es kann daher auch, da dieſe nie ohne Gegenſtände wirken, umgekehrt als ein Eingebildetſein der Gegenſtände oder Formbeſtimmungen des Geiſtes in die ſinnlichen Dinge und in die Einbildungen gefaßt werden. — Was ſolchergeſtalt als das wichtigſte, oder vielmehr als das einzige und allumfaſſende Ergebniß dieſer Unterſuchung hätte hervorgehoben werden müſſen; die Einerleiheit zugleich und Unterſchiedenheit der unmittelbaren Erzeugniſſe oder Thätigkeitacte des Denkens (— πρῶτα νοήματα, im Gegenſatze derer, deren Verſenktſein in ſinnlichen Stoff

durch mehrfache Beziehung und Vermittlung erklärt werden kann) mit den in den Einbildungen aufgehobenen und dem Geiſte angenäherten Thatſachen der Sinnlichkeit: dieß iſt ſonderbarer Weiſe als Frage und Problem an das Ende des gegenwärtigen Capitels geſtellt.

Capitel 9 bis 11.

Der oben, gleich im erſten Buche erwähnten Zweiheit der allgemein als Kennzeichen des Seelenbegriffes geltenden Eigenſchaften zufolge, beginnt der Verfaſſer jetzt, nachdem der theoretiſche Theil der Seele, wie er meint, genügend erklärt worden, von der Eigenſchaft der Bewegung zu ſprechen. Zuvörderſt nimmt er hievon Veranlaſſung, über die Eintheilung des Begriffes der Seele überhaupt einige Bemerkungen zu machen, die mit demſelben Rechte auch bei jedem beliebigen unter den vorhergehenden Abſchnitten hätten gemacht werden können. Der Inhalt derſelben iſt im Weſentlichen die ächt-dialektiſche Anſicht von den Vermögen der Seele als einer Stufenfolge von Potenzen, deren eine in der andern und durch die andere iſt; nicht aber die verſchiedenen trennbar von einander, und auch für ſich beſtehen könnend. Gegen die platoniſche Anſicht von der Dreieinigkeit des Seelenweſens wird die Statthaftigkeit und ſelbſt die Wahrheit anderer, in jenen nicht begriffener Unterſchiede geltend gemacht; ja ſogar eine unbegrenzte Vielheit derſelben wenigſtens als ſcheinbar zugelaſſen: indem bei einem nicht mechaniſchen Außereinander, ſondern lebendigem Ineinander, die Grenzen jener Vermögen, indem ſie geſetzt werden, ſich zugleich aufheben. Erſt Ar. hatte die Seelenlehre zu einer naturwiſſenſchaftlichen Theorie herausgebildet: es iſt daher charakteriſtiſch, wenn aus ſeiner Anſicht heraus organiſche Ernährkraft und Sinnlichkeit als ſubſtantielle Momente des Seelenbegriffes genannt werden, welche nach jenes platoniſchen, aus der überſinnlichen Idee

verſchiedenen Verrichtungen, gewiſſermaßen unzählige ſeien. Als diejenige Bewegung aber, welche hier eigentlich in Frage komme, wird die räumliche bezeichnet. Dieſe nämlich könne nicht als Werk der ernährenden Seele, noch der Sinnlichkeit betrachtet werden: theils weil ſie ſtets eines Zweckes wegen geſchehe — (ein ſehr ſchlechter Grund, da nach der ächten Lehre des Ar. Zweckmäßigkeit in der Natur überhaupt; und in der organiſchen insbeſondere, eben ſo allgemein ſtatt findet, wie in der Thätigkeit ſeeliſcher Weſen); theils weil ſie ſtets entweder mit Einbildung, oder mit Trieb (ὄρεξις) verbunden ſei — (welches eine mindeſtens eben ſo ſchlechte Unterſcheidung iſt, da Trieb weder der Phantaſie, noch auch der Ernährkraft entgegengeſetzt werden kann); theils endlich, weil die Pflanzen ſich der räumlichen Bewegung und der ſie bedingenden Organe entbehrend zeigen. Es fragt ſich demnach, ob eines der übrigen Hauptvermögen als Grund der räumlichen Bewegung betrachtet werden könne, und der Verfaſſer handelt nunmehr der Reihe nach von dieſen; ohne jedoch den Uebergang gemacht zu haben, den der in dieſem Bezug zwiſchen ihnen und dem ernährenden Vermögen ſtatt findende Gegenſatz foderte. Als Beweis, daß die Sinnlichkeit das Bewegende nicht ſchlechthin ſein könnte, werden diejenigen Thierarten angeführt, (Muſchelthiere und Zoophyten), welche, obgleich, wie alle Thiere, mit Sinnen ausgerüſtet, ſich dennoch nicht bewegen; und dem Einwande, als rühre dieſe Bewegloſigkeit vielleicht von dem Mangel äußerer Organe her, durch die Berufung auf die in der Natur allenthalben wahrnehmbare Zweckmäßigkeit begegnet, welche es nicht dazu kommen laſſe, daß der innern Anlage zu irgend einer Thätigkeit das unentbehrliche äußere Mittel dazu fehle; wenigſtens nicht bei ganzen Gattungen und Geſchlechtern, die ſich unter einander fortpflanzen, und deren Glieder einen regelmäßigen Kreislauf der Entwicklung durchgehen; wenn auch vielleicht bei einzelnen Individuen, die, wie jene nie, dann für Mißgeburten gelten. — Eben ſo wird von dem denkenden Geiſte nicht,

dieſe ihre Grundlage weit hinaus geht, ſich von ihr beſreit, und ihr ſogar entgegen handeln kann. Allein die hier vorliegende Darſtellung hat außer andern großen Mängeln insbeſondere auch dieſen, daß nirgends das Verhältniß dieſes ſogenannten Triebes zur Sinnlichkeit als ſolcher genau angegeben wird; zu welcher er ſich ſchon darum als eine unterſchiedene Potenz verhalten muß, weil die Sinnlichkeit für ſich allein, wie zuvor bemerkt, auch ohne bewegende Kraft bleiben kann. Die Verwirrung wird noch vermehrt durch die Art, wie die Erwähnung der Phantaſie eingeflochten iſt: wobei wohl nur dieß gemeint ſein kann, daß die theoretiſchen Vermögen überhaupt, ſowohl Sinnlichkeit, als denkender Geiſt, als deren Mittleres gewiſſermaßen die Einbildung gilt, in gewiſſem Sinne zugleich die bewegenden ſind; indem ſie nämlich es ſind, welche, wie nachher weiter ausgeführt wird, dem Triebe ſeine Gegenſtände zeigen. Nicht alſo der Gegenſatz von Vernunft und Sinnlichkeit iſt hier gemeint, ſondern der Gegenſatz von Theoretiſchem und Praktiſchem; und die theoretiſche Seite, weil auch von den Thieren die Rede iſt, nicht allein durch den Geiſt, ſondern auch durch die Einbildung ausgedrückt. Auch in dem Begriffe des Geiſtes aber, alſo auf der theoretiſchen Seite, wird noch ein praktiſcher Geiſt von dem theoretiſchen unterſchieden; nämlich als die Erkenntniß derjenigen Zwecke, die, ſobald ſie erkannt ſind, der Trieb verfolgt: weshalb denn beiden, dem Geiſte und dem Triebe, Zweckmäßigkeit, aber in verſchiedenem Sinne, zugeſchrieben wird. Der von dem praktiſchen Geiſte gedachte, von dem Triebe angeſtrebte Zweck heißt nun das ὀρεκτὸν, welches das zuerſt Bewegende (— in der Ueberſetzung durch eine aus Verſehen geſchehene Verwechslung mit ὀρεκτικὸν, die Kraft des Triebes —) genannt wird, indem es als Gegenſtand der Erkenntniß den Geiſt und die Phantaſie, und durch dieſe mittelbar den Trieb in Bewegung ſetzt; welches letztere ungeſchickter Weiſe ſo ausgedrückt iſt: der Verſtand bewege nur, inſofern ſein Anfang ſei die

aber dennoch der Seele nicht äußerlichen, sondern ihr, wiefern sie Intelligenz oder theoretisches Vermögen ist, inwohnenden, nämlich des Guten oder des ὀρεκτόν, und des subjectiven und zugleich selbst bewegenden, nämlich des praktischen Vermögens oder des Triebes, mit dem Gegensatze von Wölbung und Hohlung als unzertrennlichen und dennoch im Begriffe wesentlich getrennten Eigenschaften: ein Vergleich, der zwar mehrmals in verschiedener Beziehung vorkommt, aber hier insbesondere darum Aufmerksamkeit verdient, weil er deutlicher, als irgend eine andere in diesem Zusammenhang vorkommende Bemerkung, zeigt, wie Ar. das Objective oder den Zweck in der willkührlichen und freien Bewegung keineswegs, der gemeinen mechanischen Ansicht zufolge, als ein auf die bewegte Seele von außen einwirkendes, sondern als ein inneres und wesentliches, und zwar das höchste Moment der Seelenthätigkeit selbst, begriff. Ein Umstand, der, genauer seiner wahrhaften Bedeutung nach betrachtet, uns in Wahrheit berechtigt, zu sagen, daß Ar. das Positive der platonischen Ideenlehre beibehalten hat; nämlich die absolute Geistigkeit des wahrhaft Seienden, welche unter der objectiven Form des Zweckbegriffes sich der subjectiven Erkenntniß darstellt: während er die negative Schranke derselben durchbrach; nämlich die Unfähigkeit, in dem gegen jene Geistigkeit negativ sich Verhaltenden, der körperlichen und sinnlichen Wirklichkeit, die einfachen Elemente und die unentbehrliche Grundlage eben jener Ideen zu erblicken.

Eben diese Bewegung aber, zu welcher ein unbewegliches, und ein selbst bewegliches Princip gehören, wird auch unter der Alternative von Zug und Stoß begriffen, von welchen von der räumlichen Bewegung entlehnten Begriffen keineswegs ihre Anwendbarkeit auf das Gegenwärtige nachgewiesen oder erläutert wird: auch ist von einer bleibenden Bewegung im Kreise (ἐν κύκλῳ μένειν) die Rede; wonach es scheinen sollte, daß bei diesem Ziehen und Stoßen das zuerst Bewegende, also das ὀρεκτόν oder das Object, zugleich mit be-

Unklare dieser ganzen Darstellung: der widersinnige Begriff einer φαντασία βουλευτική (— als ob die Einbildung als solche es sei, welche überlege und schließe) wird nöthig befunden, um den Uebergang des urtheilenden und schließenden Erkennens in die nach einer Richtung hin thätige, und dennoch von der Einsicht der Vernunft durchdrungen sich zeigende Kraft des Triebes zu erklären. Denn, die Erkenntniß des Geistes als solche gilt für etwas Bewegungloses und sich selbst gleiches; Trieb und Begierde hingegen für das an sich Vernunft- und Ueberlegungslose: obgleich nun aber diese als das eigentlich Natürliche gelten; so heißt es doch andererseits wieder, daß von Natur der höhere Trieb über den niederen zu herrschen bestimmt sei: so daß also die Foderung bleibt einer vermittelnden Kraft zwischen der Naturseite des Geistes, und dem Geiste als solchem; welche Vermittlung eben durch die Phantasie geschehen soll, die für ein zugleich natürliches oder sinnliches, und geistiges Vermögen gilt. Endlich ist auch noch von einem Gegensatze der allgemeinen und der besondern Erkenntniß die Rede, unter welchen beiden nur die letztere, nicht aber die erstere die bewegende sei: hier aber wird die Einbildung, die doch vorhin das ausschließende Mittel der Bewegung sein sollte, ganz vergessen; da es doch eben hier darauf angekommen wäre, zu zeigen, wie dieselbe innere Bewegung des besondern Erkennißmomentes oder sinnlichen Eindrucks, welche sonst sich in das Unbestimmte und Grenzenlose verläuft, in gewissen Fällen unmittelbar von der besondern Wahrnehmung aus in den Trieb oder die Willenskraft eingeht, und in äußere Bewegung und Handlung umschlägt.

Capitel 12 und 13.

Diese beiden letzten Capitel enthalten einen Rückblick auf die verschiedenen Hauptstufen des Seins und der Thätigkeit der Seele, und scheinen sich dieß zur Aufgabe zu ma-

chen: nachdem der Begriff dieſer Stufen und der in ihnen enthaltenen Anlagen und Vermögen ſeinen allgemeinſten Beſtimmungen nach aufgeſtellt iſt, die Nothwendigkeit des Vorkommens der einen oder der andern dieſer Unterſcheidungen an gewiſſen Claſſen von Geſchöpfen nachzuweiſen. Es kann auffallend ſcheinen, daß dieſer Beweis von der Beſtimmung der Begriffe ſelbſt abgetrennt iſt; da er doch, wenn er ein ächter ſein ſoll, ſchon in der dialektiſchen Folge von dieſen liegen muß, und die verſchiedenen Claſſen derjenigen Geſchöpfe, die hier überhaupt in Betracht kommen, eben durch nichts anderes auf weſentlichere Art unterſchieden ſein können, als durch jene innern Momente des Seelenbegriffes ſelbſt. Indeſſen iſt es nicht eben gegen die Sitte des Ar., nach vorgängiger Darſtellung einer Begriffreihe, der Nothwendigkeit ihrer Aufeinanderfolge und der Art und Weiſe der Erſcheinung dieſer Folge noch eine beſondere Betrachtung zu widmen; und wenn die vorliegende Auseinanderſetzung nur ſonſt den Stempel des ariſtoteliſchen Geiſtes trüge, ſo könnte man ſich dieſen Ueberfluß, inſofern es etwa einer iſt, wohlgefallen laſſen; zumal da wirklich einige neue und nicht unwichtige Beſtimmungen darin vorkommen. Allein der Charakter dieſes geſammten dritten Buches bleibt auch in dieſen ſchließenden Theilen ſich gleich; und ſo ſehen wir uns genöthigt, dieſe in die Verwerfung des ganzen mit einzuſchließen.

Als das erſte und allgemeinſte, oder das allen andern zum Grunde liegende Vermögen, wird wiederum das der Ernährung bezeichnet, und die Nothwendigkeit ſeiner Gegenwart in allen organiſchen Geſchöpfen an die Nothwendigkeit des Kreislaufs von Wachsthum, Blüthe und Abnahme geknüpft; ohne aber daß in einem tiefern Sinne gezeigt würde, wie dieſer Kreislauf mit dem Proceſſe der Ernährung identiſch und nur, ſo zu ſagen, eine höhere Potenz deſſelben iſt. Hierauf geht der Verfaſſer ſogleich auf die Sinnlichkeit über, und führt einen weitläuftigen Beweis, weshalb dieſelbe einer Hauptgattung der organiſchen Geſchöpfe, nämlich den Thie-

nen, den übrigen aber nicht, zukommen müsse. Daß es zu dem Gefühle als dem allen übrigen Sinnen zum Grunde liegenden Sinne eines zusammengesetzten oder gegliederten Körpers bedürfe, wird nachher weiter ausgeführt: hier heißt es nur in Bezug auf die Pflanzen, daß diese einen einfachen Körper (σῶμα ἁπλοῦν) haben, und deshalb des Gefühles unfähig sind; unter welcher Einfachheit wohl nicht eigentlich eine elementarische, sondern nur die, früher schon (vergl. Anmerkk. S. 293.) erwähnte Gleichartigkeit der Glieder verstanden werden kann. Daß, was keine Formbestimmungen ohne Stoff aufnehmen könne, des Gefühls unfähig sei, ist eine reine Tautologie; da eben jenes Aufnehmen in der Definition der Sinnlichkeit lag. Hierauf wird in einer schwerfälligen Wendung, mittelst des Zweckbegriffes, die Nothwendigkeit der Sinnlichkeit für diejenigen organischen Körper, die sich selbst bewegen, gezeigt. Es wird angedeutet, daß bei ihnen nur durch Vermittlung der Sinnlichkeit die Ernährung geschehe, und nicht, wie bei den in der Erde festgewurzelten Körpern, auf unmittelbare Weise: ein Satz, der in diesem Zusammenhange von wichtiger dialektischer Bedeutung sein könnte, da er das Eingehen des Niederen in das Höhere, in der Form eines Bedürfnisses der Ergänzung des letzteren durch das erstere enthält; dessen Ausführung aber sogleich abgebrochen, und statt dessen auf das Vorausgesetztsein des Sinnes durch den Geist übergegangen wird. Dieses letztere wird, (— wie wir wenigstens diese Sätze nicht anders verstehen können) unbedingt behauptet: dergestalt, daß nicht nur die endlichen lebendigen Wesen, die mit Geist begabt sind, sondern auch die unentstandenen und ewigen nicht ohne Sinnlichkeit seien. Allerdings verstanden die alten Ausleger großentheils dieß ganz anders: indem Alexander von Aphrodisia, dem auch Simplicius und Philoponus beipflichteten, die Worte: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγένητον, auf das Nichtbesitzen der Sinnlichkeit bezog, und nachher weiter las: statt διὰ τί γὰρ οὐχ ἕξει; — διὰ τί γὰρ ἕξει. Diese offenbar gewaltsame Erklärung floß aus

art des Gefühls bestimmt worden war, und der eigentliche Sinn der Ernährung ist. — Von den übrigen Sinnen heißt es nun zwar im Allgemeinen, daß sie bloß der Zierde wegen (τοῦ εὖ ἕνεκα) vorhanden seien: indessen wird auch für sie eine wesentliche Beziehung zu dem Vermögen der Ernährung angegeben, die wohl sinnreich zu nennen ist. Ohne sie nämlich könne dasjenige Geschöpf, welches sich selbst zu bewegen und in dieser Bewegung seine Nahrung zu suchen bestimmt sei, die Gegenstände derselben nicht aus der Ferne gewahr werden. Damit dieses erfolge, seien solche Sinne gefodert, welche nicht in unmittelbarer Berührung, sondern durch ein Mittleres hindurch, wahrnehmen und empfinden. Diese Bemerkung giebt Anlaß zu einer weitschweifigen Exposition der Art und Weise, wie jene Wirksamkeit durch ein Mittleres hindurch zu verstehen sei, welche, da sie nichts enthält, was in der Behandlung desselben Gegenstandes im zweiten Buche nicht auch enthalten wäre, als ganz überflüßig zu betrachten ist, und für sich allein hinreichen würde, die Verschiedenheit ihres Verfassers von dem Verfasser des genannten Buches wahrscheinlich zu machen.

Endlich im dreizehnten und letzten Capitel sucht der Verfasser zu beweisen, weshalb aus der Nothwendigkeit des Gefühlsinnes die Nothwendigkeit des Zusammengesetztseins des thierischen Körpers folge, und er reiht diesen Beweis an die schon in dem vorigen eingeleitete Vergleichung dieses Sinnes mit den übrigen Sinnen. Die Mittel, durch welche die übrigen Sinne hindurch empfinden, oder welche vielmehr das von diesen zunächst empfundene sind, setzen, wie sie selbst einfach elementarische Wesenheiten sind, so auch einfache Sinnwerkzeuge voraus, auf die sie durch Berührung wirken. Alle übrigen Elemente nun machen auf solche Weise die übrigen Sinne aus; nur die Erde vermöge dieß nicht, und daß der Gefühlsinn nicht einfach irdischer Natur sei, zeige sich daran, daß er die Unterschiede an den übrigen Elementen eben sowohl, wie an der Erde, bemerkt. —

Man sieht also, daß jene Ungleichartigkeit und Zusammengesetztheit des thierischen Körpers, wie dieser in seiner Totalität das Sinnwerkzeug des Gefühles ist, auch als eine Durchdringung der verschiedenen Elemente zu einem höhern Ganzen verstanden wird, während es von den Pflanzen ausdrücklich heißt, daß sie, wie an dem thierischen Körper die Knochen und die Haare, von Erde seien. Es scheint ein besonderer Werth auf diesen, übrigens manchem Zweifel unterliegenden Satz gelegt zu werden; wohl um, was vielleicht bei Ar. selbst deutlicher hervortrat, das Aufgehobensein der niederen und einfacheren körperlichen Naturen in der höheren animalisch-organischen, welches durch den Gefühlsinn repräsentirt wird, darin erscheinen zu lassen. Um so auffallender ist es, daß keine größere Vollständigkeit jener Beweisführung angestrebt wird, sondern der Verfasser es bei der bloßen Wahrscheinlichkeit bewenden läßt. Uebrigens wird in eben diesem Zusammenhange auch noch ausführlich dieß hervorgehoben, wie der Gefühlsinn eine Mitte solcher körperlichen Gegensätze ist, welche durch ihr einseitig überwiegendes Einwirken den animalischen Organismus selbst zerstören; während anderes Uebermaß nur das besondere Sinnwerkzeug zerstört. Nur dieß hätte noch deutlich gemacht werden müssen: wie auch jeder der übrigen Sinne, obgleich nicht vollständig jene Totalität der organischen Zusammensetzung in sich enthaltend, doch gleichfalls diese voraussetzt, und keineswegs schlechthin nur einfach elementarischer Natur ist; wie es nach der gegenwärtigen Darstellung scheinen sollte. — Weshalb aber diese Sätze den Schluß des gesammten Buches bilden, und nicht von der Sinnlichkeit nochmals auf die höhern Vermögen der Seele übergegangen wird, um auch auf diese in dem gegenwärtigen Zusammenhange einen Blick zu werfen, ist durchaus nicht abzusehen. Dennoch gilt dieß für den eigentlichen und wahren Schluß von den Büchern über die Seele; denn in der Schrift über Empfindung und Empfindbares, (welche, so wie die ganze Reihe der auf sie folgenden kleineren Abhandlungen, höchst

wahrscheinlich von demselben Verfasser herrührt, wie dieses dritte Buch) wird die Abhandlung von der Seele als beschlossen angekündigt, und der Uebergang gemacht zu den besondern naturhistorischen Untersuchungen über die Thierwelt, zwischen welchen und den allgemeinern über die Seele die Aufsätze über besondere Seelenvermögen und Seelenthätigkeiten gleichsam eine Brücke bilden sollen. So wenig aber auch zu läugnen ist, daß alle ächte Schriften des Aristoteles in einer gewissen Reihenfolge und gegenseitigen Beziehung stehen: so scheint uns doch jene Verknüpfung eine gewaltsame oder erkünstelte, und nur aus dem Bestreben hervorgegangen, die aristotelischen Werke zu einem vollständigen Cyklus der Wissenschaft abzurunden. Eben diesem Bestreben haben, wie sehr viele andere angebliche Theile dieser Werke, so gewiß auch das jetzt von uns durchgegangene dritte Buch von der Seele den Ursprung zu danken, dessen Inhalt von Ar. vielleicht mehrfach nur auf rhapsodische und problematische Art ausgedrückt, und erst von seinen Nachfolgern in die äußere Form systematischer Darstellung hineingebildet sein mag.

Aristoteles

von der Welt

an Alexander.

Erſtes Capitel.

Oftmals wohl ſchien mir ein göttliches und in Wahrheit ſeeliges Geſchäft, o Alexander, die Philoſophie zu ſein: beſonders aber, indem ſie allein ſich erhebend zur Anſchau deſſen, was iſt, ſich beſtrebte zu erkennen das, was in ihm Wahrheit iſt. Und während die andern von dieſer zurücktraten, wegen ihrer Höhe und ihrer Größe; ſcheute jene das Ding nicht, noch verzweifelte ſie an dem Gewinne des Schönſten, ſondern hielt für das ihr ſelbſt Verwandteſte und vor allen Ziemende die Ergründung von ihm. Da nämlich es nicht möglich war, mit dem Körper an den himmliſchen Ort zu gelangen, und die Erde verlaſſend, jenes himmliſche Land anzuſchauen, wie einſt jene unſinnigen Aloiden erſannen: ſo geſchah es, daß die Seele durch Philoſophie, zum Führer nehmend den Geiſt, die Wanderung vollbrachte und auszog, indem ſie einen müheloſen Weg fand, und daß ſie, was am weiteſten von einander abliegt den Räumen nach, in dem Verſtande und dem Gedanken zuſammenfaßte; mit Leichtigkeit, meine ich, das Verwandte erkennend, und mit göttlichem Seelenauge das Göttliche aufnehmend und den Menſchen verkündigend. Dieß aber erfuhr ſie, indem ſie, ſo viel möglich war, allen ohne Rückhalt mittheilen wollte von dem Herrlichen, was ſie beſaß. Darum auch, welche mit Fleiß uns beſchrieben Eines Ortes Natur, indem ſie von der Geſtalt einer Stadt, oder eines Flußes Größe, oder eines Gebirges Schönheit, wie viele ſchon gethan

haben, sprachen; die einen von dem Ossa, die andern von Nysa, die dritten von der Korykischen Höhle, andere von was es sich traf unter dem Besonderen: diese möchte man beklagen wegen ihrer Engherzigkeit, indem sie das zufällig Begegnende anstaunten, und groß sich machten mit einer geringfügigen Anschau. Dieß aber begegnet ihnen, weil sie ohne Anschau des Gehaltvolleren sind; ich meine aber, der Welt, und was in der Welt das Größte ist. Niemals nämlich, wenn sie diesem aufrichtig nachgegangen wären, hätten sie bewundert etwas anderes; sondern alles wäre ihnen gering erschienen und nichtswürdig gegen die Ueberlegenheit von diesem. Sprechen nun wollen wir, und, insoweit es erreichbar, Gottverkündigend handeln über dieses alles zusammen, wie jedwedes sich verhält nach seiner Natur, Stellung und Bewegung.

Ziemen aber, glaube ich, wird es auch dir, der du unter den Häuptern der erste bist, auf die Wissenschaft von dem Größten einzugehen, und der Philosophie nichts Geringes anzusinnen, sondern mit ihren Gaben die Besten zu begrüßen.

Zweites Capitel.

Welt nun zwar ist Inbegriff von Himmel und Erde und den in diesen enthaltenen Naturen. Doch nennt man auch noch auf andere Weise Welt, die Ordnung aller Dinge und Zurechtstellung, von einem Gotte, und durch einen Gott bewacht. Von dieser nun nimmt die Mitte, die unbeweglich ist und feststehend, die lebenbringende Erde ein, welche von allerhand Lebendigem ein Wohnplatz ist und eine Mutter. Was aber über ihr ist, dieß ist ganz und allerorten begrenzt. Hievon nun ist das Oberste Wohnplatz eines Gottes, Himmel genannt. In-

dem er aber erfüllt iſt mit göttlichen Körpern, die wir Sterne zu nennen pflegen, ſo feiert er, in einer ewigen Bewegung begriffen, Einen Umgang und Kreislauf zumal mit allen dieſen unausgeſetzt eine Ewigkeit hindurch. Da aber der geſammte Himmel und Weltbau kugelförmig iſt, und ſich bewegt, ſo wie ich ſagte, raſtlos: ſo giebt es nothwendig zwei unbewegliche Puncte einander gegenüber, wie von der auf einer Drechſelbank im Kreiſe herumgedrehten Kugel zwei feſtbleibende und die Kugel haltende; um die der ganze Weltbau ſich bewegt. Der Weltbau nun dreht ſich im Kreiſe; jene aber werden Pole genannt: und wenn wir durch ſie hindurchgezogen eine gerade Linie denken, welche einige die Axe nennen, ſo wird dieß der Durchmeſſer des Weltbaus ſein, der zu ſeiner Mitte zwar hat die Erde, die beiden Pole aber zu ſeinen Enden. Von dieſen unbeweglichen Polen nun iſt der eine ſtets ſichtbar, der über dem Haupte iſt, nach der nördlichen Himmelsſeite, der arktiſche genannt; der aber unter der Erde bleibt ſtets verborgen, nach der Südſeite, der antarktiſche genannt. — Von Himmel aber und Sternen nennen wir das Weſen zwar Aether: nicht, wie einige, weil er feurig ſei und deshalb brenne, die Falſches redeten von einer an meiſten vom Feuer entfernten Kraft; ſondern weil er ſtets läuft, im Kreiſe umhergetragen, indem er ein Element iſt verſchieden von den vieren, rein und göttlich. Von den darin enthaltenen Sternen jedoch vollbringen die einen, die wandelloſen, mit dem ganzen Himmel zugleich ihren Lauf, indem ſie die nämlichen Stellen haben. Von denen in der Mitte der ſogenannte Thierkreis iſt ſchief durch die Weltkreiſe hindurch gegürtet; ſeinen Theilen nach zerfallend in zwölf Stellen der Thierbilder. Die andern aber, die wandelnden, ſind weder mit den erſteren gleichſchnell ſich zu bewegen beſtimmt, noch mit ſich unter einander; ſondern in Kreiſen, die von einander verſchieden ſind. So daß

von ihnen ein Theil der Erde näher ist; der andere weiter oberwärts. Von den wandellosen nun ist die Menge unausfindbar den Menschen; obgleich sie sich auf einer einzigen Fläche bewegen des gesammten Himmels. Die wandelnden aber sind, in sieben Theile geordnet, in eben so vielen Kreisen, die der Reihe nach über einander liegen: dergestalt, daß stets der obere größer als der untere ist; die sieben aber in einander enthalten; alle jedoch von der Kugel der wandellosen umfaßt werden. Unmittelbar an diese stoßend, hat seine Stelle stets der Kreis, der zugleich nach Phaeton und Kronos genannt wird; sodann aber der Reihe nach der Phaeton, der nach Zeus genannt wird; hierauf der Pyroeis, welcher der des Herakles und des Ares heißt; dann der Stilbon, den heilig dem Hermes einige nennen, andere aber dem Apollon; nach diesem der des Phosphoros, welche einige der Aphrodite, andere aber der Here zutheilen; hierauf der der Sonne; und zuletzt der des Mondes dehnt bis zur Erde seine Grenzen aus. Der Aether aber hält die göttlichen Körper in sich, und die Ordnung der Bewegung. Auf die ätherische und göttliche Natur aber, die wir als eine geordnete aufsteigen, und auch als eine unverwüstliche und unveränderliche und leidlose, folgt unmittelbar die durchgängig dem Leiden und Wandel unterworfene, und, um alles zu sagen, vergängliche und verwüstliche. Von dieser aber selbst ist erste die feingetheilte und flammenartige Wesenheit, die von der ätherischen Natur befeuert wird, durch ihre Größe und die Schnelligkeit der Bewegung. In dieser aber, die feurig und ungeordnet heißt, springen Glanzfunken, und schießen Flammen und feurige Erscheinungen verschiedener Art, und sogenannte Schwanzsterne stellen sich fest, und verlöschen oftmals. Der Reihe nach aber unter dieser ist die Luft ausgegossen, die dunkel ist und frostig von Natur: durch Bewegung aber erleuchtet zugleich und durchbrannt, wird sie glänzender und

warm. Indem aber auch in dieser die Anlage zum Leiden ist, und sie auf mannigfache Art sich umbildet, so gestalten sich Nebel in ihr, und Regen rasseln herab; Schnee und Thau und Hagel; Wehen von Winden und Stürmen. Sodann auch Donner und Blitz und Wetterschläge, und auf tausendfache Art zusammenschlagende Wirbelwinde.

Drittes Capitel.

Der Reihe nach aber auf die Wesenheit der Luft ist Erde und Meer befestigt, von Pflanzen strotzend und Thieren, Quellen nnd Flüssen, von denen einige über das Land hin rollen, andere aber eingeschluckt werden in das Meer. Geschmückt aber ist sie mit tausendfachen Kräutern, und mit hohen Bergen, und mit dichten Wäldern, und mit Städten, welche das kluge Thier, der Mensch erbaute: und auch mit meerumflossenen Inseln, und Festländern. Den bewohnten Theil nun der Erde ließ die gemeine Meinung in Inseln und Festländer zertheilt sein, unwissend, daß auch der ganze eine einzige Insel ist, von dem Meere, welches das Atlantische heißt, umflossen. Viele andere Länder aber läßt sich denken, daß diesem gegenüber in der Ferne liegen: die einen größer als dieses, die andern kleiner; uns aber alle, außer diesem hier, unsichtbar. Wie nämlich die Inseln bei uns zu diesen Meeren sich verhalten: so das genannte Land zu dem Atlantischen Meere, nnd viele andere zu dem ganzen Meere. Denn auch diese sind große Inseln, von großen Gewässern umspült. — Die gesammte Natur aber des Nassen, wie sie an einige Striche der Erde sich anschließt, welche die bewohnten Welttheile heißen, möchte der Reihe nach wohl zunächst folgen auf die Luftnatur. Nach dieser aber steht in den Tiefen nach der innersten Mitte des Weltalls hin, befestiget und zusammengeballt die

gesammte Erde da, unbeweglich und unerschüttert. Und dieß ist von dem Weltbau alles, was wir Unten nennen. Diese fünf Elemente also, in fünf Räumen kugelförmig in einander liegend, so daß umfaßt wird stets der kleinere von dem größern; ich meine aber: Erde in Wasser, Wasser in Luft, Luft in Feuer, Feuer in Aether, machten den ganzen Weltbau aus; und das obere zwar bezeichneten sie als Wohnung der Götter, das untere aber, der eintägigen Thiere. Von diesem selbst jedoch ist ein Theil naß, welchen wir Flüsse und Gewässer und Meere zu nennen pflegen; ein anderer trocken, den wir Erde, und Festland, und Inseln heißen. Von den Inseln aber sind einige groß, wie diese ganze hier das bewohnte Land genannt ist; viele andere aber umflossen von großen Gewässern; einige aber sind kleiner, uns aber bekannt, da sie innerhalb jener sind. Und von diesen sind einige bedeutend: Sicilien und Sardinien, und Korsika, und Kreta, und Euböa, und Cypern, und Lesbos; andere geringfügiger, von denen die einen Sporaden, die andern Cykladen, andere anders heißen.

Das Meer aber, das außerhalb des bewohnten Landes, heißt das Atlantische, und der Ocean, der uns umfließt. In der nach Westen zu liegenden engen Mündung nun öffnet er sich einen Weg, bei den sogenannten Säulen des Herakles, und fließt in das innere Meer wie in einen Hafen herein. Ueber ein kleines aber ergießt er sich breiter, große Busen umfassend, die sich unter einander berühren; bald in enge Streifen zusammengedrängt, bald wiederum sich erweiternd. Zuerst nun soll er Busen bilden, zur Rechten wenn man bei den Säulen des Herakles hereinschifft, zweimal, in die sogenannten Syrten hinein, von denen man die eine die große, die andere die kleine nennt. Auf der andern Seite aber, ohne sich gleichergestalt in Busen hereinzuziehen, bildet er drei Meere, das Sardinische, und das sogenannte Gallische, und das

Adriatiſche. Auf dieſe folgend aber ſchlief das Sicilifche, und nach dieſem das Kretiſche. Hieran reiht ſich auf der einen Seite das Aegyptiſche, und Pamphyliſche, und Syriſche; auf der andern das Aegäiſche und Myrtoiſche. Entgegen aber tritt den genannten in vielfache Theile zerſpalten der Pontus: von welchem der innerſte Theil Mäotis heißt; der äußere aber nach dem Helleſpontus hin ſich zuſammenzieht in die ſogenannte Propontis. — Nach dem Aufgange der Sonne zu nun aber fließt wiederum herein der Ocean, und zeigt den Indiſchen und Perſiſchen Buſen hindurchbrechend, und ſchließt unmittelbar hierauf das rothe Meer ein. Auf dem andern Flügel aber kommt er erſt durch einen engen und länglich gezogenen Paß hindurch, und erweitert ſich dann, das Hyrkaniſche und Kaſpiſche Meer bezeichnend. Jenſeit dieſer aber hat er die tiefe Gegend über dem Mäotiſchen Sumpf inne. Sodann allmählich jenſeit der Scythen und des Celtenlandes drückt er das Feſtland zuſammen, nach dem Galliſchen Buſen hin und den vorhin genannten Säulen des Herakles, außerhalb deren die Erde umfließt der Ocean. — In dieſem aber nun ſind zwei die größten Inſeln, Britanniſche geheißen, Albion und Hierna, die vorhin erwähnten an Größe übertreffend, jenſeit der Celten liegend. Nicht kleiner aber als dieſe ſind: Toprobane, jenſeit der Indier, ſchief gegen das Feſtland liegend, und die, welche Phebol heißt, die an dem Arabiſchen Buſen liegt. Nicht wenige kleine aber um die Britanniſchen und Iberien herum umkränzen im Kreiſe dieſes bewohnte Land, welches wir eine Inſel nannten. Deſſen Breite zwar iſt, da wo am tiefſten das Feſtland iſt, wenig minder als vierzigtauſend Stadien, wie diejenigen ſagen, welche gut die Erde beſchrieben haben; die Länge aber, gegen ſiebzigtauſend höchſtens. Getheilt aber wird es in Europa, und Aſien, und Libyen.

Europa nun iſt dieß, deſſen Grenzen im Kreiſe die Säulen des Herakles, und der innere Pontus, und das

Hyrkaniſche Meer, von dem aus ein enger Landpaß nach dem Pontus ſich hinzieht; einige aber nennen von der Landenge aus den Fluß Tanais. — Aſien aber iſt, von der genannten Landenge, und dem Pontus, und dem Hyrkaniſchen Meere, bis zu der andern Landenge, welche zwiſchen dem Arabiſchen Buſen und dem innern Meere liegt; umgeben von dieſem und von dem rings herum fließenden Ocean. Einige aber ſetzen das Land vom Tanais bis zu den Mündungen des Nils als die Grenze Aſiens. — Lybien aber, das Land von der Arabiſchen Landenge bis zu den Säulen des Herakles; andere aber ſagen, von dem Nil bis zu dieſen. Aegypten aber, welches von den Mündungen des Nils umfloſſen wird, knüpfen einige an Aſien, andere an Libyen an. Und die Inſeln laſſen einige ausgenommen ſein; andere aber theilen ſie ſtets den benachbarten Strichen zu. Von Erde nun und Meer haben wir Natur und Lage, was wir das bewohnte Land zu nennen pflegen, ſolchergeſtalt beſchrieben.

Viertes Capitel.

Von den merkwürdigſten Ereigniſſen aber in ihr und in Bezug auf ſie wollen wir jetzt ſprechen, indem wir dasjenige, was nothwendig iſt, kurz zuſammenfaſſen. Zweierlei Ausdünſtungen nämlich ſteigen von ihr aus ununterbrochen in die Luft über uns hinauf, fein von Theilen und unſichtbar durchaus, außer etwa, was die morgentlichen betrifft, und welche man durch Flüſſe und Gewäſſer aufſteigend erblickt. Von dieſen aber iſt die eine trokken und rauchartig, die von der Erde abfließt; die andere feucht und dunſtartig, die von den naſſen Naturen ausgehaucht wird. Es entſtehen aber aus dieſer zwar Nebel und Thau, und Eis in allerhand Geſtalten, Wolken auch und Regen, und Schnee und Hagel; aus der trocknen

aber Winde und die unterschiedenen Luftzüge, Donner und Blitz, und Wirbelwinde und Gewitter, und was sonst mit diesen zu einer Gattung gehört. Es ist aber der Nebel zwar eine dunstartige Aushauchung, nicht Wasserzeugend, und dichter zwar als Luft, dünner aber als Wolken. Er entsteht aber entweder aus Verdünnung eines Anfangs zum Gewölk, oder aus Ueberbleibseln davon. Entgegengesetzt aber diesem heißt und ist heiterer Himmel, der nichts anderes ist, als wolkenlose und nebellose Luft. Thau aber ist ein Nasses, das aus heiterer Luft durch Niederschlag fein sich zusammenfügt; Glatteis, dichtes Wasser, das aus heiterer Luft gefroren herabfällt; Reif, gefrorener Thau; Thaureif, halbgefrorener Thau. Wolke aber ist eine dunstartige zusammengezogene Masse, die Wasser erzeugt. Regen aber entsteht durch Ausdrücken einer Wolke, die wohl und dicht zusammengeballt ist. Unterschiede aber hat er so viele, wie das Drücken der Wolke. Ist nämlich dieses sanft, so streut es leise Tropfen aus; ist es aber heftig, stärkere. Und dieß nennen wir Platzregen: größere und stetige Güsse von Regen, die auf das Land ausströmen. Schnee aber durch Zerschlagung dichter Wolken, wenn diese vor der Verwandlung in Wasser auseinandergerissen worden. Es wirkt aber der Schlag zwar das Schaumartige und blendend Weiße; die Zusammenballung aber die Kälte des darin enthaltenen Nassen, welches sich noch nicht ausgegossen, noch verdünnt hat. Fällt nun dieser heftig und dicht herab, so heißt es Schneegestöber. Hagel aber entsteht, wenn Schneegestöber sich zusammenzieht und ein Gewicht von dem Zusammendrücken zu schnellerem Herabfall erhält. Durch die Größe aber der abgerissenen Stücke werden sowohl die Massen größer, als auch das Herabfallen gewaltsamer. Dieß nun ist es, was aus der nassen Aushauchung sich ergeben muß.

Aus der trocknen aber, die durch Kälte gestoßen

wird, so daß sie fließt, entsteht Wind. Nichts anderes nämlich ist dieser, als das Fließen von vieler und zusammengedrängter Luft; welches auch Luftzug genannt wird. Luftzug aber ist auch anders noch, der Athem in Pflanzen und Thieren, und durch diese hindurchziehend, eine beseelte und erzeugende Wesenheit, über die zu sprechen jetzt nicht nöthig. Die in der Luft wehenden Athem aber nennen wir Winde; Lüfte aber, die aus dem Nassen aufsteigenden Aushauchungen. Von den Winden nun heißen die aus durchnäßter Erde wehenden zwar, Landwinde; die aber aus den Busen des Meeres hervorstürzenden, Seewinde. Mit diesen aber haben etwas ähnliches theils die von Flüssen und Seen; theils die durch Bruch einer Wolke entstehenden und eine Auflösung ihrer Dichtigkeit für sich bewirkenden werden Wetterwinde genannt; mit dicht hervorbrechendem Regen aber heißen sie Regenwinde. Und die stetig vom Aufgang wehenden haben den Namen Euros, Boreas aber die von Norden, Zephyros die vom Niedergange, Notos die von Mittag. Von den Ostwinden aber heißt Käkias, der von dem Orte des sommerlichen Aufganges aus wehende Wind; Apeliotes, der von dem bei der Nachtgleiche, Eurös, der von dem des winterlichen. Und von den entgegengesetzten Westwinden ist Argestes, der von dem Untergange im Sommer, den einige Olympias nennen, andere Japyx; Zephyros, der von dem bei der Nachtgleiche; Lips, der von dem im Winter. Und von den Nordwinden heißt eigentlich der auf den Käkias unmittelbar folgende, Boreas; Aparktias, der hierauf von dem Pole aus nach Mittag zu wehende; Thraskias, der der Reihe nach auf den Argestes wehende, welchen einige Käkias nennen. Und von den Südwinden heißt der von dem unsichtbaren Pole her dem Aparktias entgegen gehende, Notos; Euronotos, der zwischen dem Euros und Notos; den aber auf der andern Seite, zwischen dem Lips und Notos, nennen einige Libonotos, andere Libophönix.

Von den Winden aber sind die einen geradewehende, welche vorwärts hinwehen nach gerader Linie, andere zurückgebrochen wehende, wie der sogenannte Kakias. Und die einen im Winter, wie die herrschenden Südwinde, die andern im Sommer, wie die sogenannten Jahreswinde, die eine Mischung haben der von Norden her wehenden und der Westwinde. Andere aber heißen Vogelwinde und sind, im Frühjahr wehend, Nordwinde der Gattung nach. Von den gewaltsamen Luftzügen aber ist Katägis ein Wehen, das von oben plötzlich herabstürzt; Thyella ein heftiges und plötzlich hervorbrechendes Wehen; Lälaps und Strobilos ein Wehen, das sich von unten herauf wälzt; Aufblasen von der Erde aber ein Wehen, das aufwärts geht, herausgegeben aus einem Schlunde oder einer geborstenen Erdkluft; wenn es aber sich wälzend viel sich umdreht, so ist es ein irdischer Wirbelwind. Ein Wehen aber, das sich wälzt in dichter und feuchter Wolke, und heraus aus ihr gewaltsam durchbricht die zusammenhängenden dichten Massen des Gewölks, bewirkt ein großes Sausen und Geräusch, welches Donner heißt; gleichwie im Wasser ein Luftzug, der heftig getrieben wird. Indem aber bei dem Durchbrechen der Wolke der Luftzug sich entzündet und leuchtet, so heißt dieß Blitz. Dieses nun pflegt vor dem Donner vorherzugehen, obgleich es später entsteht; weil es die Natur des Hörbaren ist, daß das Sichtbare ihm zuvorkommt, indem man dieses auch von fern erblickt, jenes aber erst, wenn es sich nähert dem Gehöre. Und am meisten findet dieß statt, wenn das eine das Schnellste ist unter den Dingen; ich meine nämlich das Feuerartige; das andere aber minder schnell, indem es luftartig ist, und im Schlage zu dem Gehör hinkommt. Der Blitzstrahl aber, wenn er entzündet gewaltsam bis zu der Erde läuft, heißt Keraunos; wenn er aber nur halb entzündet ist, übrigens aber heftig und dicht, Prester; wenn aber ganz und gar ohne Feuer, Typhon. Jedes aber von diesen, indem es herabschlägt

in die Erde, heißt ein Schlag. Von den Blitzen aber heißen die brennenden Psoloeis; die schnell überspringenden Arges; Helikias die in Form einer Linie gehenden; Schläge aber, welche herabschlagen in etwas.

Ueberhaupt aber sind von den Erscheinungen in der Luft einige nur dem Scheine nach, andere dem Bestehen nach. Dem Scheine nach Regenbogen, und Lichtstreife und dergleichen; dem Bestehen nach aber Flammen im Himmel, und Sternschnuppen, und Schwanzsterne, und was diesen ähnlich ist. Regenbogen nun ist, die Erscheinung eines Abschnittes der Sonne oder des Mondes in einem Gewölke, das feucht und hohl und zusammenhängend ist, für den Anblick als würde sie im Spiegel geschaut, in einer Kreislinie. Ein Lichtstreif aber ist die Erscheinung eines Regenbogens in gerader Linie. Ein Hof aber ist eine helle Erscheinung, die einen Stern mit Glanz umgiebt. Er unterscheidet sich aber von dem Regenbogen dadurch, daß der Regenbogen in entgegengesetzter Lage erscheint von Sonne und Mond, der Hof aber im Kreise um irgend einen Stern. Eine Himmelsflamme aber ist das Auflodern einer Feuermasse in der Luft. Von diesen Flammen aber sind einige, die schießen, andere, die feststehen. Der Schuß nun ist ein Entstehen des Feuers durch Reibung, welches in der Luft schnell sich bewegt und den Anblick einer Länge gewährt durch seine Schnelligkeit. Das Feststehen aber ist ohne räumliche Bewegung eine Ausdehnung in die Länge, und gleichsam der Erguß eines Gestirnes. In die Breite aber gezogen nach einer Seite heißt es ein Haarstern. Oftmals aber begiebt es sich mit diesen Flammen, daß die einen längere Zeit hindurch bleiben, die andern aber plötzlich verlöschen. Viele andere Arten nun von Lufterscheinungen erblickt man noch, welche Fackeln heißen, und Balken, und Fässer, und Gruben, nach der Aehnlichkeit mit diesen Dingen so genannt. Und einige von diesen sieht man nach Westen, andere nach Osten zu, andere auf beiden Seiten; selten

aber nördliche und südliche. Alle aber von kurzer Dauer: denn niemals ist von einem von diesen erzählt worden, daß es stets sichtbar festgestanden habe. Das die Luft betreffende nun ist dieses.

Es enthält aber auch viele Quellen die Erde in sich, wie von Wasser, so auch von Luft und von Feuer. Von diesen nun sind die zwar unter die Erde unsichtbar; viele aber haben Orte des Aufwehens und Aufwallens, wie Lipara und Aetna, und die in den Inseln des Aeolus. Diese nun fließen auch oftmals nach Art der Flüsse, und werfen glühende Massen in die Höhe. Einige aber, die unter der Erde sind nahe an Quellwassern, durchwärmen diese, und senden einen Theil der Gewässer lau hervor, einen andern siedend, einen andern von wohl sich verhaltender Wärmemischung. Auf gleiche Weise aber sind auch für die Luftzüge an vielfachen Orten der Erde viele Mündungen geöffnet, von denen die einen in Begeisterung versetzen die, welche ihnen nahen; die andern sie sich verzehren machen; noch andere sie weissagen lassen, wie die in Delphi und die in Lebadea; noch andere aber tödten sie schlechthin, wie die in Phrygien. Oftmals aber auch hat eine in die Erde eingebaute und wohl gemischte Luft, hinweggestoßen in innere Klüfte derselben und aus ihrem eigenthümlichen Orte heraus versetzt, viele Theile durchschüttert. Oft aber auch, wenn sie stark von außen her ward, wälzte sie sich in den Höhlungen der Erde umher, und, abgeschnitten vom Ausgange, erschütterte sie dieselbe gewaltig, indem sie sich selbst einen Ausweg suchte, und bewirkte eine solche Begebenheit, die wir ein Erdbeben zu nennen pflegen. Von den Erdbeben aber heißen diejenigen, die nach schiefer Richtung hinstoßen in spitzen Winkeln, schief gehende; die auf- und abwerfen nach rechten Winkeln, aufschütternde; die Zusammenhäufungen verursachen in die Höhlungen, gährende; die aber die Schlünde öffnen und Erde ausspeien, brechende. Von diesen aber werfen einige auch Luft mit hervor, andere

Steine, andere Schlamm, andere aber bringen Quellen an den Tag, die früher nicht waren. Einige aber sind solche, die durch Einen Aufstoß verwüsten; welche man stoßende nennt. Die aber hin und wieder schütteln, und durch die Neigungen und Zurückwerfungen nach verschiedenen Seiten stets wieder aufrichten, was sie niederwarfen, heißen schüttelnde, indem sie einen dem Erzittern ähnlichen Zustand bewirken. Es geschehen aber auch brüllende Erdbeben, welche die Erde erschüttern mit Tosen. Häufig aber geschieht auch ohne Erdbeben ein Aufbrüllen der Erde, wenn die Luft zu erschüttern zwar nicht hinreichend ist, aber sich in ihr wälzend anschlägt mit brausender Gewalt. Es werden aber auch zugleich verkörpert die hineindringenden Lüfte von den in der Erde verborgenen Gewässern.

Das Entsprechende nun mit diesem begegnet auch in dem Meere. Ein Aufgähnen nämlich ereignet sich des Meeres und Zurücktreten desselben oftmals, und ein Auflaufen der Wellen, was bisweilen zugleich im Zurückbeugen, bisweilen aber bloß im Vorwärtsstoßen besteht, wie man erzählt bei Helika und Bura. Häufig aber geschehen auch Aufwallungen von Feuer in dem Meere, und Hervorsprudeln von Quellen, und Ergießung von Flüssen, und Aufsprossen von Bäumen; Strömung aber und Strudel, denen der Lüfte entsprechend, theils mitten im Meere, theils in den Meerengen und Buchten. Viele Fälle aber des Zurücksinkens und des Anschwellens der Wellen sollen stets wechselnd eintreten zugleich mit dem Monde, in gewissen bestimmten Zeiträumen.

Um aber Alles zu sagen, so entstehen durch eine gegenseitige wohlgeordnete Mischung der Elemente in Luft und Erde und Meer die ähnlichen Ereignisse, die Einzelnem theilweise Untergang und Entstehung bringen, das Ganze aber unvergänglich und unentstanden bewahren.

Fünftes Capitel.

Indessen könnte man sich verwundern, wie doch, wenn aus den entgegengesetzten Anfängen der Weltbau entstanden ist; ich meine nämlich aus Trocknem und Nassem, Kaltem und Warmem, er nicht längst verderben und untergehen mußte. Gleich als ob welche eine Stadt bewunderten, wie sie zu bleiben vermöge, da sie doch bestehe aus den entgegengesetzten Volkmassen; Armen meine ich und Reichen, Jungen und Alten, Schwachen, Starken, Schlechten, Guten; und nicht wissen, daß eben dieses war das wunderwürdigste Werk staatlicher Eintracht: ich meine nämlich, aus vielen Einen, und einen gleichmäßigen aus ungleichen Zuständen herzustellen; indem sie aufnimmt jedwede Natur und Schickung. Vielleicht aber begehrt sogar der Gegensätze die Natur, und strebt aus diesen herzustellen das Zusammenklingende, nicht aus dem Gleichartigen. So wie etwa sie das Männliche gesellt hat zu dem Weiblichen, und nicht jedes zu dem von gleichem Geschlecht, und die erste Eintracht durch die Gegensätze zusammengeknüpft, und nicht durch das Gleichartige. Es scheint aber auch die Kunst die Natur nachahmend dieses zu thun. Die Malerei nämlich, indem sie von weißen und schwarzen, von blassen und rothen Farben die Naturen mischt, vermag die Abbilder mit den Urbildern zusammenstimmend hervorzurufen; die Musik, indem sie hohe und tiefe, lange und kurze Töne zusammenmischt, in unterschiedenen Lauten Einen Einklang hervorzurufen: die Sprachkunst, indem sie aus tönenden und aus stummen Lauten eine Mischung macht, das gesammte Kunstwerk aus ihnen zusammenzustellen. Eben dieses war es, was bei dem dunkeln Heraklit so lautete: Knüpfe zusammen Krauses und nicht Krauses; Zusammengehendes und Auseinandergehendes; Wohltönendes und Uebeltönendes; und aus Allem Eines, und aus Einem Alles.

So nun auch hat den Zusammenhang aller Dinge, des

Himmels meine ich und der Erde, und des ganzen Weltbaus, durch die Mischung der entgegengesetztesten Anfänge Eine Harmonie geordnet. Indem nämlich Trocknes Nassem, Warmes Kaltem, Schwerem Leichtes gemischt ward, und Gerades Gebogenen: so ordnete Erde durchaus und Meer, Aether und Sonne und Mond und den ganzen Himmel Eine durch alles hindurchdringende Kraft, die aus dem Unvermischten und Verschiedenartigen, als Luft und Erde, Feuer und Wasser, den gesammten Weltbau zimmerte, und mit Einer Kugelfläche ihn zusammenfaßte, und die entgegengesetztesten Naturen in ihm sich zu vertragen nöthigte, und aus diesen Heil für das Ganze wirkte. Grund aber ist von diesem zwar die Eintracht der Elemente; von der Eintracht aber die Gleichmäßigkeit, und daß keines unter ihnen mehr Macht als ein anderes hat. Das Gleichgewicht nämlich hat das Schwere gegen das Leichte, und das Warme gegen das andere, indem die Natur an dem Größeren lehrt, daß die Gleichheit aufrecht zu erhalten wohl vermag die Eintracht; die Eintracht aber den alles erzeugenden und an Schönheit übertreffenden Weltbau. — Denn welche Natur wäre mächtiger, als dieser? Welche nämlich man auch nenne; so ist sie ein Theil von ihm. Alles Schöne nennt sich nach ihm; und auch die Ordnung und Fügung ist in griechischer Sprache nach dem Kosmos genannt. Welche aber unter denen im Besondern könnte gleichgesetzt werden der Ordnung und Bewegung von Sternen, Sonne und Mond, die sich bewegen in den genauesten Maßen, von einer Ewigkeit bis zu der andern Ewigkeit? Wo aber gäbe es eine solche Untrüglichkeit, wie welche bewahren die schönen Gebärerinnen des All, die Zeiten, die Sommer und Winter heranführen nach bestimmter Ordnung, und Tage und Nächte, zur Ausfüllung von Monat und Jahr? — Und nun ist eben jener zugleich an Größe der höchste, und an Bewegung der schnellste, und an Glanz der prächtigste; an Kraft aber weder dem Alter unterworfen, noch

dem Untergange. Er ist es, der von Meer- und Land- und Lufttieren die Naturen unterschieden, und ihr Leben gemessen hat nach seinen eigenen Bewegungen. Von ihm ziehen Athem und Seele alle die Thiere. In ihm laufen auch alle außergewöhnlichen und neuen Ereignisse ordnungmäßig ab; wenn verschiedenartige Winde zusammenstoßen, und Wetterschläge vom Himmel fallen, und außerhalb ihrer Jahreszeiten Stürme losbrechen. Indem nämlich durch diese die Feuchtigkeit herausgedrückt, und der Feuerstoff umhergeweht wird: so führt zur Eintracht dieß das Ganze und stellt es darin fest. Und die Erde, in mannigfaltigen Pflanzen blühend, und von Quellen und Bächen sprudelnd, und allenthalben betreten von Thieren, zu seiner Zeit aufsprossen lassend alles, und ernährend, und aufnehmend, und tausende von Gestalten und Zuständen tragend, bewahrt gleicherweise ihre nie alternde Natur; wenn gleich von Erdbeben durchschüttert, und von Ueberschwemmungen durchnäßt, und von Feuersbrünsten theilweise durchbrannt. Dieß aber alles zeigt sich ihr zum Guten begegnend, die ewige Wohlfarth ihr zu gewähren. Indem nämlich sie erschüttert wird, so springen heraus die in sie hineingefallenen Lüfte, da sie in den Klüften den Ort zum Aufwehen haben, wie oben gesagt ward. Indem sie aber gereiniget wird durch Regen, so wird hinweggespült alles Ungesunde. Indem sie aber umweht wird von Lüften, so wird, was unter und was über ihr ist, gesichtet. Und endlich, die Flammen verdichten das Gefrorene; der Frost aber dämpft die Flammen. Und von dem Besonderen entsteht einiges, anderes blüht, anderes vergeht. Und Entstehen zwar ersetzt das Vergehen; das Vergehen aber entlastet das Entstehen. Ein einziges Wohlbefinden aber wird durch alles bewirkt, und erhält sich, während alles sich unter einander gegenübersteht. Und indem dieses abwechselnd überwindet und überwunden wird, so bewahrt es das Ganze unvergänglich eine Ewigkeit hindurch.

Sechstes Capitel.

Uebrig ist nun, von der Ursache, die alles zusammenhält, im allgemeinen zu sprechen, auf dieselbe Weise wie über das andere. Denn fehlerhaft wäre es, da wir von der Welt sprachen, wenn auch nicht mit Genauigkeit, doch zum Behuf einer allgemeinen Uebersicht, das Höchste der Welt zu übergehen. Eine alte nun und einheimische Lehre unter allen Menschen ist es, daß aus Gott alles und durch Gott für uns besteht, und daß keine Natur sich selbst genügend ist, verlassen von dem Heil aus diesem. Darum gingen auch von den Alten einige so weit, zu sagen, daß diese Dinge alle von Göttern voll sind, sowohl welche wir mit Augen wahrnehmen, als auch mit Gehör, und mit jedem andern Sinne. Diese nun warfen eine der göttlichen Kraft zwar ziemende Rede hin, nicht jedoch dem göttlichen Sein. Erhalter zwar nämlich ist in Wahrheit von allem, und Erzeuger von was auf irgend eine Weise in dieser Welt sich vollbringt, der Gott: nicht jedoch als untergehe er eines werkthätigen und arbeitvollen Thieres Mühe; sondern indem er eine unverbrauchte Kraft besitzt, durch welche er auch, was fern zu sein scheint, umfaßt. Die oberste und erste Stelle nun hat er selber einaenommen, und ist der Höchste deshalb genannt, und, nach dem Dichter, der auf dem äußersten Gipfel des gesammten Himmels seinen Sitz hat. Am meisten aber von seiner Kraft genießt der Körper, der ihm am nächsten ist; und hierauf, was auf diesen folgt; und dann der Reihe nach weiter bis zu den Orten bei uns. Darum scheint die Erde und was auf der Erde ist, da es in der größten Entfernung sich befindet von der Hülfe aus Gott, schwach und der Ineinanderfügung entbehrend zu sein, und von vieler Unruhe erfüllt. Dennoch aber, insofern allenthalben hindurchzudringen vermag das Göttliche, so begiebt es sich bei uns auf gleiche Weise, und über uns: nur daß, jenachdem etwas näher oder ferner von

Gott ist, es mehr oder weniger seines Beistandes theilhaftig ist. Besser nun ist es anzunehmen, was auch ziemend ist und Gott am meisten angemessen, daß die Kraft, die im Himmel ihren Sitz hat, auch dem, was am weitesten entfernt ist, um es mit Einem Worte zu sagen, und überhaupt Allem, Ursache des Heiles wird, vielmehr wie als ob sie, hinkommend und eingehend wohin es nicht schön noch wohlanständig, selber wirke, was auf der Erde ist. Dieß nämlich ziemt auch nicht den Führern unter den Menschen, jedem und dem ersten besten Werke obzuliegen; wie dem Oberhaupte eines Heeres, oder einer Stadt, oder eines Hauses, auch im Nothfalle ein Bündel zu schnüren, und wenn es ein noch niedrigeres Werk giebt, dieses zu verrichten; welchem bei dem großen Könige nicht einmal jeder Sklav sich unterziehen würde. Sondern, wie erzählt wird von des Kambyses, Xerxes und Darius Hofe, wie er zu einer Höhe der Würde und Pracht großartig aufgeziert war. Er selbst nämlich, wie es heißt, saß in Susa oder Ekbatana, für jedermann unsichtbar, eine wunderwürdige Königsburg innehabend, und eine Ringmauer, die von Gold und Bernstein und Elfenbein glänzte. Vorhöfe aber gab es viele und ununterbrochen auf einander folgende, und Thore, die um mehre Stadien entfernt von einander, und mit ehernen Flügeln und mit gewaltigen Mauern befestiget waren. Außerhalb dieser nun waren die ersten und angesehensten Männer an ihre Orte gestellt: die einen um den König selbst herum, Lanzenträger und Diener; die andern für eine jede Ringmauer Wächter, die Thürhüter und Horcher hießen; damit der König, der selbst Herr und Gott genannt ward, alles sehen und alles hören möchte. Außer diesen aber waren noch andere angestellt als Verwalter der Einkünfte, und Heerführer für Kriege und Jagden, auch Einnehmer von Geschenken, und für die übrigen Verrichtungen nach dem jedesmaligen Bedürfniß Sorge tragende. Die gesammte Herr-

schaft aber von Asien, begränzt durch den Hellespont nach der Abendseite, durch Indien nach der Morgenseite, theilten unter sich nach Völkerschaften, Feldherren und Satrapen und Könige, Sklaven des großen Königes, und Tageläufer und Kundschafter, und Eilboten und Wächter und Aufseher der Wachen. So groß aber war die Ordnung, und am meisten die der Wachen, die der Reihe nach Feuerzeichen einander gaben von den Grenzen der Herrschaft bis nach Susa und Ekbatana, daß der König an Einem Tage erfuhr alles was in Asien neues unternommen ward. — Es ist nun zu glauben, daß die Höhe des großen Königes gegen die des die Welt innehabenden Gottes um eben so vieles niedriger ist, wie gegen diese die des schlechtesten und schwächsten Thieres. So daß, wenn es unwürdig für ihn wäre, zu meinen, daß Xerxes selbst alles wirkte und vollführte, was er wollte, und eigenhändig es angriff, um so vieles unziemender dieß wäre für einen Gott.

Würdiger nun und ziemender ist es, daß er selbst auf der höchsten Stelle seinen Sitz habe; seine Kraft aber durch die gesammte Welt hindurchgehend Sonne und Mond und den ganzen Himmel umtreibe, und Grund werde der Wohlfarth auf der Erde. Doch keineswegs bedarf es für ihn künstlicher Verrichtung und einer Dienstleistung durch andere, wie für die Herrscher unter uns der vielen Hände wegen ihrer Schwachheit. Sondern dieses war das Göttlichste, daß er mit Leichtigkeit und einfacher Bewegung mannigfache Gestalten ausführt, wie etwa die Werkmeister es thun, indem sie durch eines einzigen Uhrwerkes Ablauf viele und verschiedenartige Wirkungen vollbringen. Auf gleiche Weise aber auch die Puppenkünstler, indem sie Einen Faden ziehen, machen zugleich Hals und Hand des Thieres sich bewegen, und Schulter, und Auge; bisweilen aber auch alle die Glieder, mit einer Art von schönem Maße. So nun auch die göttliche Natur, von irgend einer einfachen Bewegung des ersten aus,

trägt ſie die Kraft in das zunächſt damit zuſammenhängende über, und von dieſem aus wiederum in das fernere, bis daß ſie durch das Ganze hindurchgekommen iſt. Indem nämlich bewegt wird eines durch das andere, ſo bewegt es ſelbſt wiederum ein anderes mit Regelmäßigkeit, indem alles handelt auf eigenthümliche Weiſe nach ſeiner Beſchaffenheit, und nicht derſelbe Weg für alles iſt, ſondern ein verſchiedener und mannigfacher, für einiges auch ein entgegengeſetzter; da doch gleichſam der erſte Anſtoß zur Bewegung nur einer war. Wie wenn man aus einem Gefäße zugleich herauswürfe einen Ball, und einen Würfel, und einen Kegel, und einen Cylinder: jedes nämlich von dieſen wird ſich in eigenthümlicher Geſtalt bewegen; oder wenn man zugleich ein Waſſerthier, und ein Landthier, und ein geflügeltes, die man in dem Buſen hielt, herausließe. Ohne Zweifel nämlich würde das Waſſerthier mit einem Sprunge in ſeine eigenthümliche Lebenweiſe hineinſchwimmen; das Landthier in ſeine Gewohnheiten und Sitten hineinkriechen; das Luftthier, ſich erhebend von der Erde, aufwärts fliegend davon eilen: während die Eine erſte Urſache allen ertheilt ihre eigenthümliche Behaglichkeit. — Alſo verhält es ſich auch mit der Welt. Durch einen einfachen Umſchwung nämlich des geſammten Himmels, der bei Tag und Nacht ſich vollbringt, werden vermittelt verſchiedenartige Durchgänge von allem, obgleich dieſes von Einer Kugel umfaßt wird; indem einiges ſchneller, anderes ruhiger ſich bewegt, nach der Länge der Zwiſchenräume, und der eigenthümlichen Beſchaffenheit des Beſonderen. Der Mond nämlich vollendet in einem Monate ſeinen Kreislauf, wachſend, und abnehmend, und verſchwindend. Die Sonne aber in einem Jahre, und welche mit dieſer gleichen Lauf haben, der Lichtbringer und der, welcher Hermes heißt; der Feuerſtern aber in doppelter Zeit als dieſer; und der des Zeus in ſechsfacher als dieſer. Und zuletzt der nach Kronos genannte in zwei- und einer halbfachen von

dem, der zunächst unter ihm ist. Ein Einklang aber ist aus allen, indem sie zusammenstimmen, und tanzen den Himmel entlang: er entsteht aus Einem, und endet in Eines. Kosmos aber magst du mit Wahrheit das Ganze, und nicht eine ungeordnete Masse es nennen.

Gleichwie aber in einem Chore, wenn der Führer beginnt, zugleich einstimmt der gesammte Chor von Männern oder auch von Frauen, welche in verschiedenen Stimmen, höheren und tieferen, Einen gegliederten Einklang mischen: so verhält es sich auch mit dem das All verwaltenden Gotte. Nach dem Zeichen nämlich von oben, von dem, den man bildlich wohl den Chorführer nennen könnte, bewegen sich erstens die Gestirne stets und der gesammte Himmel. Es geht dann auch ihren doppelten Lauf die alles bescheinende Sonne; einestheils Tag und Nacht bestimmend durch Aufgang und Niedergang, anderntheils die vier Zeiten führend des Jahres, vorwärts im Norden, und rückwärts im Süden einherwandelnd. Es kommt aber Regen zu seiner Zeit und Wind und Thau, und die Ereignisse welche sich in dem Umgebenden zutragen, durch die erste und uranfängliche Ursache. Es folgt aber auf dieses: Ausströmen von Flüssen, Anschwellen des Meeres, Aufsprießen der Bäume, Reifen der Früchte, Geburten der Thiere, Aufziehung von allem, und Blüthe, und Abnahme; indem zu diesem auch die besondere Beschaffenheit eines jeden mitwirkt, wie ich bemerkte. Wann nun der Führer und Erzeuger von allem, der unsichtbar übrigens ist, außer für das vernünftige Denken, ein Zeichen giebt einer jeden Natur, die zwischen Himmel und Erde sich befindet, so bewegt sich eine jede rastlos in eigenthümlichen Kreisen und Grenzen; bald verschwindend, bald wiederum erscheinend, und tausende von Gestaltungen offenbarend und wiederum verbergend von Einem Anfange aus. Es gleicht aber genau das so Geschehende dem, was in Kriegszeiten vornehmlich erfolgt, wenn die Trompete ihr Zeichen giebt dem Lager.

Dann nämlich, wie jeder ihre Stimme vernimmt, hebt der eine den Schild auf, der andere legt den Panzer an, ein anderer thut Schienen, oder Helm, oder Gurt sich um; und der eine zäumt das Pferd, der andere besteigt den Wagen, ein anderer giebt die Losung weiter. Auch tritt sogleich ein der Führer eines Trupps in seinen Trupp, der Führer einer Reihe in seine Reihe; der Reiter auf seinen Flügel; der Leichtbewaffnete läuft nach seinem besondern Platze hin. Alles aber bewegt sich unter Einem Anführer, auf Befehl des Feldherrn, der die Herrschaft führt. — So muß man auch von dem All denken. Indem nämlich durch Einen Anstoß alles angeregt wird, ereignet sich jedes besondere; und dieß durch einen unsichtbaren und nicht in die Augen fallenden, was keineswegs hinderlich ist weder jenem, um zu wirken, noch uns, um daran zu glauben. Denn auch die Seele, durch welche wir leben und Städte und Häuser haben, ist unsichtbar und wird in ihren Werken gesehen. Alle Auszierung nämlich des Lebens ist von dieser erfunden und geordnet und wird von ihr zusammengehalten: Ackerbau und Pflanzung, Unternehmungen der Kunst, Leben nach Gesetzen, Verfassung des Staates, öffentliche Handlungen, auswärtiger Krieg, Friede.

Dieß muß man auch von Gott bedenken, der an Kraft der Gewaltigste ist, an Schönheit der Ansehnlichste, an Leben der Unsterbliche, an Tugend der Beste. Weshalb er aller sterblichen Natur unanschaubar geworden, aus seinen Werken selbst geschaut wird. Die Ereignisse nämlich, sowohl die in der Luft alle, als auch die auf der Erde, als auch die im Wasser, könnte man mit Wahrheit des Gottes Werke nennen, dessen, der die Welt inne hat. Aus welchem nach dem Naturforscher Empedokles:

Alles was war, und was ist, und auch was sein wird in Zukunft:
Bäume des Waldes entsprossen, nicht minder auch Männer und Frauen,
Wilde Thiere und Vögel, im Wasser lebende Fische.

Es scheint aber passend, wenn auch kleinlich, zu vergleichen die Welt mit den sogenannten Nabelsteinen in den Gewölben, welche, in der Mitte liegend zwischen der Neigung nach jeder von beiden Seiten, in Harmonie bewahren und in Ordnung die gesammte Gestalt der Wölbung, und unbeweglich. Man sagt, daß der Bildhauer Phidias, als er auf der Burg die Athene fertigte, in der Mitte ihres Schildes sein Gesicht hineingeschnitzt, und es verbunden habe mit der Bildsäule durch eine verborgene Vorrichtung, so daß nothwendig, wenn man es hätte wegnehmen wollen, man die ganze Bildsäule hätte müssen auflösen und zusammenstürzen lassen. Dieses Verhältniß nun hat der Gott in der Welt, indem er zusammenhält den Einklang und die Wohlfarth aller Dinge; nur daß er nicht in der Mitte ist, wo die Erde und dieser trübe Ort, sondern oben, und ein reiner in reiner Stätte einherschreitend, die man mit Wahrheit nennt, Uranos zwar, davon daß sie das Gebiet ist des Oberen, Olympos aber, weil durchaus erleuchtet und von aller Finsterniß und ungeordneten Bewegung abgeschieden, dergleichen bei uns erfolgt durch die Gewalt von Wolken und Winden. Wie auch der Dichter Homerus sprach:

Nach dem Olymp, wo der Götter stets unbeweglicher Wohnsitz
Sein soll, nicht von Stürmen erschüttert, und nimmer von Regen
Ueberströmt, von Schnee nicht bedeckt: ätherische Klarheit
Schwebt um ihn, und ein heller Glanz hat auf ihn sich ergossen.

— Es zeugt aber zugleich dafür das gesammte Leben, welches die obere Gegend Gott zugetheilt hat. Und wir Menschen alle strecken die Hände aus nach dem Himmel, wenn wir beten wollen. In welchem Bezuge nicht übel auch jenes ausgesprochen worden:

Zeus nun erhielt den weiten Himmel in Aether und Wolken.

— Darum nimmt auch unter dem Empfindbaren das Vorzüglichste denselben Ort ein: Sterne, und Sonne, und Mond. Und allein was im Himmel ist, ist die-

ſerwegen ſo geordnet, daß es ſtets die nämliche Reihenfolge bewahrt, und niemals umgewandelt eine fremde Bewegung annahm, wie was auf der Erde, leicht wandelbar mannichfache neue Geſtalten und Zuſtände angenommen hat. Denn gewaltſame Erdbeben haben bereits viele Theile der Erde aufgeſpalten; Regengüſſe ſie überſchwemmt, die außerhalb ihrer Zeiten herabfielen; Anſchwellung von Wellen und Zurückweichung oftmals theils Land in Meer, theils Meer in Land verwandelt; gewaltige Luftzüge und Stürme bisweilen ganze Städte umgewandt; Feuersbrünſte und Flammen haben, die einen vom Himmel herabgefallen ehemals, wie man ſagt, durch Phaeton, die öſtlichen Theile der Erde verbrannt; die andern brachen und loderten nach Weſten zu aus der Erde hervor; wie wenn am Aetna die Schlünde aufborſten, und über die Erde ſich ſtürzten nach Art eines Waldſtroms. Dort auch hat das Geſchlecht der Frommen ausgezeichnete Ehre empfangen von der Gottheit: welche eingeſchloſſen wurden von dem Strome, weil ſie auf den Schultern trugen ihre greiſen Aeltern und retten wollten. Als nämlich nahe an ſie herankam der Fluß des Feuers, theilte es ſich, und wich aus, ein Theil dahin, der andere dorthin, und ließ unbeſchädigt mit den Aeltern auch die Jungen. — Ueberhaupt aber: was in dem Schiff: der Steuermann, in dem Wagen der Lenker, in dem Chore der Chorführer, im Staate das Geſetz, im Kriegslager der Feldherr: das iſt Gott in der Welt. Außer daß jenen zwar mühevoll das Herrſchen iſt, und mit vielfacher Unruhe und Sorge erfüllt; dieſem aber mühe- und arbeitlos, und von aller körperlichen Schwachheit entfernt. In Unbeweglichem nämlich ſeinen Siz habend, bewegt er alles und führt es umher, wohin er will und auf welche Weiſe, in verſchiedenen Geſtalten und Naturen. Ungefähr wie auch das Geſetz des Staates, ſelbſt unbeweglich, in den Seelen der ihm Unterworfenen alles ordnet, was auf den Staat Beziehung hat. Ihm nämlich

folgend, gehen ja doch die Obrigkeiten in die Paläste, die Gesetzwächter in die ihnen zugehörenden Gerichtsäle, die Rathherrn und Stimmenden auf die angewiesenen Versammlungplätze. Und der eine geht in das Stadthaus, um dort zu speisen, der andere vor die Richter, um sich zu vertheidigen, der dritte in das Gefängniß, um zu sterben. Und es erfolgen auch öffentliche Schmäuße nach gesetzlicher Bestimmung, und jährliche Volksfeste; Opfer der Götter, und Dienst der Heroen, und Spenden für die Todten. Indem aber anderes von anderen gethan wird, nach Einem Geheiß oder gesetzlicher Zulassung, so bewährt sich das Wort des Dichters wirklich:

Die Stadt nun ist zugleich von Opferdunst erfüllt;
Man hört zugleich den Päan und den Jammerton.

— So ist es anzunehmen auch von der größern Stadt: ich meine von diesem Weltbau. Ein Gesetz nämlich ist uns, ein Gleichgewicht haltendes, der Gott, das keine Verbesserung annimmt noch Umänderung; mächtiger aber ist, glaube ich, und stärker, als die in den spitzen Tafeln geschriebenen. Indem er aber anführt mit steter Bewegung und Sorgfalt, so wird der ganze Kunstbau von Himmel und Erde verwaltet, vertheilt unter alle Naturen durch ihre eigenthümlichen Samen, in die Pflanzen und Thiere, nach Gattungen und Arten. Denn Weinreben, und Palmen, und Pfirsiche, und süße Feigen, und Oliven, und die keine Früchte tragen aber andern Nutzen gewähren: Platanen und Fichten und Buchsbaum;

Ellern auch und Pappeln, und Wohlgeruchreiche Cypressen;

und die eine Herbstfrucht, die süß, sonst aber schwer aufzubewahren ist, tragen:

Birnen zugleich und Granaten und Aepfel, die herrlichen Früchte;

von den Thieren aber die zahmen sowohl als wilden, die in der Luft und auf der Erde und im Wasser sich nähren, entstehen und blühen und vergehen, den Satzungen des Gottes gehorsam. Als nämlich was kriecht, weidet die Erde, wie Heraklitus sagt.

Siebentes Capitel.

Einer aber ist er, und hat viele Namen, indem er genannt wird nach allen den Ereignissen, die er selbst hervorruft. Sie nennen ihn nun Zeus und Dis, indem sie neben einander gebrauchen diese Namen, wie wenn wir sagten: durch welchen wir leben. Des Kronos aber und Chronos wird er genannt, indem er durchkommt aus einer schrankenlosen Ewigkeit in eine andere Ewigkeit. Und der Blitzende und Donnernde, und der Heitere und Aetherische, und der Wetter- und Regengott heißt er von den Regengüssen und Gewittern und dem übrigen. Und ferner der Fruchtbringer wird er von den Früchten; der Städtebesitzer aber von den Städten genannt. Geschlechtgott aber, und Hofgott, und Verwandtschaftgott, und Vätergott, von seiner Theilnahme an diesen Verhältnissen. Und Freund- und Liebegott, und Gastfreundlicher, und Heeresgott, und Trophäenbringer, und Sühner und Rächer, und Bittenerhörender und Tröster, wie die Dichter sagen. Retter aber und Befreier mit Wahrheit. Um aber alles zu sagen: der Himmlische und Irdische, der von aller Natur und Schickung benannt ist, weil er von allem selbst Ursache ist. Darum heißt es auch in den Orphischen Gedichten nicht übel:

Zeus war der erste, und Zeus der letzte, der Sender der Blitze;
Zeus das Haupt, und die Mitte Zeus; aus Zeus nun ist Alles.
Zeus ist die Feste der Erd' und des sternebesäeten Himmels;
Zeus ist Mann, und Zeus ist zugleich unsterbliche Jungfrau;
Zeus das Wehen der Winde, der Zug nie rastenden Feuers;
Zeus die Wurzel des Meeres; der Mond ist Zeus und die Sonne.
Zeus ist König, und Zeus der Herrscher von Allem der Ahnherr;
Alles verbirgt er, und wiederum alles ins freudige Licht auf
Zieht er, mit heiligem Willen Gewaltiges immer beginnend.

Ich glaube aber, daß auch die Ananke nichts anderes bedeutet, als jenen; wie der eine unbewegliche Natur hat. Heimarmene aber, von dem Zusammenreihen und

Einherschreiten ohne Hinderniß. Peromene aber darum, weil alles begrenzt, und nichts von dem Seienden ohne Grenze ist. Und Moira von der Vertheilung; Nemesis aber von der Austheilung an Jedes; Adrastea, indem er eine unentfliehbare Ursache ist der Natur nach; Aesa, als stets seiend. Was aber von den Moiren und ihrer Spindel erzählt wird: dieß bezieht sich meist hierauf. Drei nämlich sind die Moiren, nach den Zeiten vertheilt. Das Gespinnst aber der Spindel ist theils vollendet, theils zukünftig, theils im Umdrehen begriffen. Es ist aber gestellt, nach der Vergangenheit hin eine den Moiren, Atropos, weil alles das Vergangene unabwendbar ist; nach der Zukunft Lachesis, denn alles erwartet die seiner Natur gemäße Gabe; nach der Gegenwart aber Klotho, welche vollendet und aufspinnt jedem das seinige. Dieß alles aber ist nichts anderes als der Gott, wie auch der edle Platon sagt. Der Gott nun hat, wie die alte Rede sagt, Anfang, und Ende, und Mitte aller Dinge, und vollendet sie, indem er seiner Natur nach in gerader Richtung einhergeht. Ihm aber folgt stets die Gerechtigkeit, die Rächerin aller Verletzungen des göttlichen Gesetzes; deren jeder, der beglückt sein will, selig und beglückt, von Anfang an sogleich theilhaftig sein muß.

Anmerkungen.

Die vorliegende kleine Schrift unterscheidet sich von allen andern, welche unter dem Namen des Aristoteles auf uns gekommen sind, durch die Behandlung ihres Inhalts und die Form ihrer Darstellung. Wir glauben diesen Unterschied auf keine andere Weise zugleich kürzer und treffender aussprechen zu können, als mittelst der Ausdrücke, welche einen Gegensatz in der philosophischen Literatur, und selbst schon in der aller philosophischen Literatur vorangehenden speculativen Weisheit und Lehre des Alterthums bezeichnen, dessen Bedeutung man häufig mißverstanden, eben so häufig ganz wegzuläugnen versucht; noch nicht aber sein Gedächtniß und die Möglichkeit, den wahren Sinn desselben aufzufinden, völlig zu vertilgen vermocht hat. Es ist dieß der Gegensatz des Esoterischen und des Exoterischen; und wir tragen kein Bedenken, in Uebereinstimmung mit einer sonst schon ausgesprochenen, aber wohl nicht ganz auf derselben Ansicht dieser Begriffe beruhenden Meinung, den Satz hinzustellen, daß alle uns erhaltene ächte Schriften des Platon zwar den exoterischen, die des Aristoteles hingegen, mit Ausnahme dieser einzigen kleinen, mit welcher wir uns hier beschäftigen, den esoterischen beizuzählen sind. Nicht als habe Aristoteles selbst diesen Unterschied mit ausdrücklichem Gebrauch jener Namen, und mit unmittelbarer Beziehung auf den Sinn, welchen diese in der Geschichte der ihm vorangehenden griechischen Philosophie haben mochten, gemacht; noch als sei derselbe von einer umfassendern Bedeutung für den Inhalt und Gegenstand seiner Lehre, so daß man bei den einzelnen Sätzen derselben, diese

auch abgetrennt genommen von der Art und Weise ihres Vortrags, genau müßte angeben können, ob ein jeder derselben ein exoterischer, oder aber ein esoterischer sei. Vielmehr haben wir schon anderwärts bestimmt angemerkt (Anmerkk. zur Physik S. 517.), wie uns dieser Unterschied keineswegs die Lehre des Ar. als solche zu treffen scheint, und wie auch die auf denselben bezügliche Ausdrücke von diesem Schriftsteller entweder gar nicht, oder wenigstens nicht in diesem Sinne gebraucht werden. Die Tendenz des gesammten aristotelischen Philosophirens war eine solche, in welcher sich Esoterisches und Exoterisches begegnen und zu einer vollkommnen Einheit durchdringen mußten: indem dasselbe einerseits nicht mehr, (welche Richtung den platonischen Dialogen ihren wesentlich exoterischen Charakter ertheilt) damit beschäftigt war, das der philosophischen Wissenschaft angehörende Gebiet des Erkennens und Seins nur äußerlich und vorläufig abzumarken und zu beschreiben; andererseits aber den Kern der wissenschaftlichen Lehre selbst nicht mehr in jene, wegen ihrer Unzureichenheit symbolisch und mysterids bleibende Zahlenmetaphysik, sondern in eine durch einfache speculative Begriffe geleitete Naturforschung setzte. So geschah es, daß der Unterschied des Vortrags und der Darstellung, der bei Platon noch wesentlich mit einem Unterschiede des Inhalts und der Tendenz der Lehre zusammenhing, bei Ar. ein gleichgültiger und zufälliger ward. Durch ein auf jenem Standpuncte mit innerer Nothwendigkeit erfolgendes Umschlagen der speculativen Idee fand sich Aristoteles wie durch einen Zauberschlag in die Mitte jenes Heiligthums der Wissenschaft versetzt, zu welchem die Dialogen des Platon nur gleichsam die glänzende Vorhalle bildeten. Da er aber in diesem nicht, wie es vom jenem frühern Standpuncte aus so hatte scheinen müssen, eine fremde und jenseitige Welt, sondern die Welt der natürlichen Wirklichkeit selbst, durch das Licht des speculativen Begriffes befestiget, verklärt und über sich selbst erhoben erblickte: so sei, indem die Mittheilung dieser neu aufgefundenen Wissen-

ſchaft nothwendig eine eſoteriſche ward, zugleich jenes Bedürfniß einer exoteriſchen Einleitung hinweg, welches nur durch die Kluft, welche früher die Wiſſenſchaft von der Erfahrung und dem Leben abgetrennt hatte, hervorgerufen worden war. Der Gebrauch ſchriftlicher Rede, den Plato für den Ausdruck des innerſten Kerns ſeiner dialektiſchen Lehre unzureichend befunden hatte, empfahl ſich für die zur philoſophiſchen Empirie umgeſtaltete Wiſſenſchaft durch eine innere, inſtinctartig gefühlte, und als äußerliche Zweckmäßigkeit ſich ausdrückende Verwandtſchaft des die zeitliche Geſtalt des Sprachlautes in eine räumliche umſetzenden Buchſtabens zu der aus der außerräumlichen Dialektik der abſoluten Begriffwelt in die Welt der räumlichen und Naturgeſtalten herabgeſtiegenen ſpeculativen Idee. — Daher der weſentlich eſoteriſche Charakter des ariſtoteliſchen Styles, welcher ganz nur dieß zu bezwecken ſcheint, in dem einfachſt möglichen, faſt gänzlich ſchmuckloſen Ausdrucke nur die Sache ſelbſt zu geben; während der platoniſche durch dichteriſchen Schwung der Gedanken und kunſtreiche Pracht der Worte in dem Leſer das Vermögen, durch eigene Kraft bis zur Sache hindurchzudringen, erſt erwecken will. Was wir hiemit als den Charakter des Exoteriſchen bezeichneten: die abſichtvolle, von den Gebieten der eigentlichen Beredtſamkeit und der Poeſie entlehnte Kunſt der Darſtellung, welche, indem ſie dieſe zum Mittel für einen jenſeits der zunächſt in ihr enthaltenen Begriffe liegenden Inhalt macht, ſie von der Macht jenes ihres unmittelbaren Inhalts gleichſam befreit, und zum Selbſtzweck, mithin zur eigentlichen, gediegenen Schönheit ſie erhebt: dieſe kann, wie wir ſie für den platoniſchen Standpunct des Philoſophirens als weſentlich und mit Nothwendigkeit gefodert erkennen, ſo bei Ariſtoteles nur in untergeordneter Weiſe und auf zufällige Veranlaſſung hervortreten. Zwar der innerſte und tiefliegende Charakter und Typus ſeiner Rede iſt ein eben ſo edler und genialer, als der der platoniſchen, und dieſer iſt es, welcher mit vollkommener Sicherheit und Klarheit denjenigen,

der ihn einmal wahrhaft aufgefaßt und empfunden hat, die Schriften, denen er unvertilgbar eingeprägt ist, von solchen, die ihn nur lügen, unterscheiden lehrt. Allein dieser zugleich in die individuellste Eigenthümlichkeit hineingebildete, und als allgemeine und in aller individuellen Mannigfaltigkeit sich selbst gleich bleibende Eigenschaft dem Genius beigegebene Adel und Würde des innern Charakters des Styles und der Darstellung ist keineswegs zu verwechseln mit jener Wohlredenheit, welche eine ausdrückliche Richtung nach außen und geflissentliche Durcharbeitung der Form der Rede als solcher voraussetzt. Weil die Anlage zur Schönheit, zum leichten Fluß und zur eindringenden Kraft des Vortrags, wo sie einmal vorhanden ist, von selbst und unwillkührlich zu ihrer Verwirklichung und Offenbarung hinausdrängt: so kann es zwar nicht fehlen, daß auch in solchen Schriften, in welchen dem Ausdruck keine besondere Sorgfalt gewidmet ist, eine allmählige Annäherung an diese Beredtsamkeit bemerkbar sein wird; worunter wir unter den aristotelischen Werken besonders die Ethik an Nikomachus rechnen, welche, ungleich mehr als z. B. die Physik oder die logischen und die naturhistorischen Werke, durch anmuthigen Fluß der Rede sich auszeichnet. So wie umgekehrt unter solchen Werken, die Kunstwerke in Bezug auf Darstellung zu sein Anspruch machen, leicht einige sich finden können, deren schwerfälliger und ungeübter Styl nur nach einem klaren und einfachen Ausdruck des Gegenstandes als solchen zu ringen scheint: als Beispiel wofür wir diejenigen Dialogen des Platon, die wir für die ältesten und noch unreifen dieses philosophischen Künstlers halten, insbesondere den Philebus, Sophist und Politicus, nennen zu dürfen glauben. Allein nichts destoweniger kann, bei den Werken jener Alten wenigstens, was jeder von beiden Classen philosophischer Schriften eigentlich angehört, genau von seinem Entgegengesetzten unterschieden werden; und was Aristoteles betrifft, so wiederholen wir, was schon in unserer obigen Andeutung enthalten war, daß unter allen sei-

nen, theils erhaltenen, theils untergegangenen Schriften nur ausnahmweise einige den Charakter von Werken der Beredtsamkeit und künstlerischen Darstellung, also von exoterischen, tragen mochten; namentlich wohl seine Dialogen, und dann seine Briefe an Alexander, deren vier erwähnt werden, zu denen höchst wahrscheinlich auch der uns hier vorliegende gehört.

Ein Sendschreiben nämlich an Alexander den Großen ist die Schrift von der Welt; bestimmt, nicht, wie sämmtliche übrige auf uns gekommene Werke ihres Verfassers, die philosophische Lehre oder die empirische Kenntniß desselben in ihr niedergelegt zu bewahren und an Zeitgenossen und Nachkommen ohne Unterschied ihrer besondern Bedürfnisse, Interessen oder Erwartungen zu überliefern; sondern allein dem Könige in einer nicht bloß vollkommen klaren und ohne besondere Anstrengung verständlichen, sondern auch einer anmuthigen, schönen und würdigen Form eine kurze Uebersicht des Weltgebäudes, und derjenigen idealen und nur durch den Begriff erkennbaren Wesenheiten zu geben, welche diesem theils als ewige und unwandelbare Nothwendigkeit zum Grunde liegen, theils als geistig leitende, ordnende und herrschende Einheit es durchdringen und ihm vorstehen. Der Unterschied, den man hat machen wollen, daß sie nicht ein Brief, sondern eine dem Könige gewidmete Schrift sei, scheint uns von keiner Bedeutung: dafern wir anders annehmen dürfen, was wohl aus ihrem Charakter und Unterschiede von den übrigen aristotelischen Schriften deutlich genug sich ergeben möchte, daß der Anlaß zu ihrer Abfassung entweder der eigene Wunsch und die Auffoderung des Königes, oder wenigstens die ausdrückliche Absicht, dem Könige zu gefallen oder ihn zu belehren war. Diese Absicht vertritt bei dem gegenwärtigen Werke die Stelle der Beweggründe, welche den Platon vermochten, denjenigen Theil seiner Lehre, den er schriftlich niederzulegen beschlossen hatte, nicht einfach und schmucklos auszusprechen, sondern ihn zu dialogischen Kunstwerken zu

gestalten. Mit diesen nämlich hat jenes Sendschreiben nicht nur das Streben nach leichter und unmittelbarer Verständlichkeit und das Entfernthalten solcher Sätze, welche, um verstanden zu werden, eine eigentliche, dialektische Schulbildung voraussetzen, sondern auch jene Vorzüge der Beredtsamkeit und der höhern Kunst des Ausdrucks gemein, welche bei Schriften, die innerhalb des Kreises der Schule zu bleiben bestimmt sind, mit Recht als ein überflüssiger Schmuck entfernt gehalten werden. Denn Aristoteles eben so wohl, wie Platon, erkannte es als des Philosophen unwürdig, zu derjenigen Faßlichkeit für die wissenschaftlich Ungeweihten, welche man Popularität nennt, sich herabzulassen, ohne zugleich das, was die Darstellung an Reichthum und Tiefe des wissenschaftlichen Inhalts dadurch verlieren muß, durch den Glanz und die Anmuth der Form zu ersetzen. Diese Eigenschaften nun besitzt das gegenwärtige Sendschreiben kaum in geringerm Grade, als jene Dialogen; so verschieden auch in anderer Hinsicht die äußere Gestalt von beiden ist: eine Verschiedenheit, die unmittelbar aus der Verschiedenheit ihrer Zwecke, und des philosophischen Standpuncts ihrer Verfasser folgt. Wollte man diesem charakteristischen Unterschiede der exoterischen Darstellweise beider Denker weiter nachgehen: so könnte man der Reihe nach etwa den ersten Theil der vorliegenden Schrift, welcher von dem äußern Weltgebäude handelt, mit dem polemischen Theile der platonischen Schriften, in welchen die der Sinnlichkeit und dem gemeinen Verstande angehörenden Ansichten bekämpft werden; sodann das fünfte Capitel, in welchem von dem durch die ganze Welt mit unausweichbarer Nothwendigkeit sich hindurchziehenden Principe des Gegensatzes die Rede ist, mit jenen platonischen Stellen, in welchen der Inhalt und die Art und Weise der streng wissenschaftlichen, esoterischen Dialektik angedeutet und eingeleitet wird; endlich die beiden letzten Capitel, welche von der Gottheit handeln, mit der Ideenlehre Platons, insoweit dieselbe in den dialogischen Kunstwerken mehr hegon-

nen und ihren allgemeinsten Ergebnissen nach vorausgenommen, als wissenschaftlich durchgeführt und erschöpft wird, vergleichen, und bei jedem besondern Gliede dieser Zusammenstellung nachweisen, wie alle auffallenden Verschiedenheiten sowohl der Gattung des Inhalts, als auch der Form der Darstellung, aus dem Haupt- und Grundgegensatze der platonischen und der aristotelischen Philosophie sich genügend ableiten lassen: insofern dieser die unmittelbare Folge hatte, daß die esoterische Lehre des Platon zwar als ein Werk von unermeßlicher Schwierigkeit und von unergründlicher Größe und Tiefe, an das nur Wenigen Hand anzulegen, Keinem es zu vollenden vergönnt war, die des Aristoteles hingegen als ein schon weit vorgeschrittenes, jedem leicht zugängliches, und der Vollendung nahes Werk erscheinen mußte. Eben dieser Umstand macht aber auch, wie bereits bemerkt, diese exoterische Form bei Ar. zu einer zufälligen und von äußern Veranlassungen abhängigen: darum erscheint auch das gegenwärtige Werk nicht eigentlich als ein in sich geschlossenes und abgerundetes Ganze; sondern als Bruchstück einer nach Belieben über unbestimmbare anderweite Gegenstände fortzuführenden Darstellung.

Merkwürdiger Weise hat eben diese, so edle und in jeder Hinsicht des Aristoteles würdige, wenn gleich von seiner übrigen uns bekannten Art und Weise abweichende Form des Werkes Veranlassung gegeben, dasselbe dem Aristoteles abzusprechen und nach einem andern Verfasser umherzublicken. Denn obgleich die Urheber und Vertheidiger dieser Meinung auch noch manche Einzelheiten des Inhalts anführen, welche mit aristotelischen Sätzen in Widerspruch zu stehen scheinen: so sieht man doch bald, daß nicht diese es sind, welche jenen Argwohn veranlaßt haben; daß sie vielmehr wahrscheinlich, wie manche andere Ungleichheiten in den aristotelischen Schriften, ganz unbemerkt geblieben sein würden, wenn nicht die äußere Gestalt der Schrift die Aufmerksamkeit auch auf ihren Inhalt, ob dieser wohl eben so abweichend, wie jene,

von dem Aristotelischen sei, angeregt hätte. Es findet sich hiedurch bestätigt, was wohl für die meisten Fällen ähnlicher Art behauptet werden darf, daß fast immer nicht das Materielle, sondern das Formelle eines schriftstellerischen Werkes es ist, was zur nähern Untersuchung der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dessen, was über seine Entstehung und seinen Urheber historisch überliefert ward, anzuregen pflegt. Indessen bleibt diese Auffassung der Form, falls sie nicht etwa, (was der Natur der Sache nach nicht überall begegnen kann) in der Durchforschung des Grammatischen einen sichern Halt findet, meist bei zufälligen und gleichgültigen Verschiedenheiten derselben stehen, welche über jene Fragen keineswegs entscheiden können. Von diesem Formalismus ist daher der Schritt zur Durchforschung des Materiellen, (worunter wir in diesem Zusammenhange gewissermaßen auch das Grammatische rechnen dürfen) allerdings ein wichtiger und wesentlicher. Eben so sehr aber ist zu wünschen, daß anerkannt werde, wie auch die Kriterien, die zu dieser zweiten Gattung gehören, noch nicht die allein gültigen, und zwar wohl in manchen Fällen, keineswegs aber in allen; die zureichenden und entscheidenden sind; sondern wie auf dem letzten und höchsten Standpuncte wiederum zur Betrachtung der Form zurückgekehrt werden muß, aber derjenigen, welche nicht die äußerliche und zufällige, sondern die innere und wesentliche ist. — Die Unterscheidung desjenigen Styles, welcher durch Bildung und Kunst sich aneignen läßt, und der nach den Gegenständen und nach den Zwecken, zu welchen diese behandelt werden, ein verschiedener ist und mit Absicht und bewußter Wahl gebraucht und verändert wird, von jenem, welcher der Ausdruck, oder vielmehr die objective, nothwendige und ewige Gestalt des innersten und tiefsten Geistigen ist, welcher in jedem Einzelnen stets und unveränderlich sich gleich bleibt, und keine andern Unterschiede kennt, als theils den allgemeinen der Stufen und Geschlechter des Geistes, Gemüthes und Genius, theils den individuellen jeder einzelnen Persönlichkeit

von den übrigen: dieſe Unterſcheidung war jenen gelehrten Männern fremd, welche, Erasmus an ihrer Spitze, die Beredſamkeit zwar und den leichten, gewandten und anmuthigen Styl dieſes Sendſchreibens anerkannten und bewunderten, aber eben dieſe vorzüglichen Eigenſchaften dem Ariſtoteles, in deſſen übrigen Werken ſie dieſelben nicht wiederfanden, beizulegen Bedenken trugen. Da doch, um von vielen andern Zeugniſſen, welche dafür angeführt werden könnten, zu ſchweigen, ſchon die Beſtimmtheit, mit welcher z. B. Cicero an unterſchiedenen Stellen wiederholt der Beredſamkeit des Ar. und ſeiner auf Sprache und Ausdruck in Lehre und That gewandten Sorgfalt gedenkt, hierüber eines andern hätte belehren können. — Wir unſererſeits ſtehen keinen Augenblick an, in dieſem Werke, trotz jener vorhin auseinandergeſetzten äußern Verſchiedenheiten, den individuellen und, wie alles individuell-Charakteriſtiſche, in Wahrheit unnachahmlichen Typus des ariſtoteliſchen Styles wiederzuerkennen, und demzufolge es als eine vollkommene Unmöglichkeit anzuſehen, daß irgend ein anderer ihr Verfaſſer ſei. — Selten freilich werden in der Literatur Fälle ähnlicher Art vorkommen, wo von einem ſeinem übrigen Charakter nach aus Werken von größerem Umfange hinlänglich bekannten Schriftſteller eine einzelne und kleine, ihrem Inhalte, ihrer Beſtimmung, und dem gemäß ihrer äußern Form und Darſtellweiſe nach von allen übrigen durchaus abweichende Schrift erhalten iſt: aber in allen dieſen Fällen, ſo wie überhaupt allenthalben, wo jene Frage aufgeworfen wird, kann nur jener innerſte, allein dem ſinnigern Beobachter wahrnehmbare Charakter das entſcheidende Moment abgeben. Um jedoch nur einen, dem unſrigen ſehr verwandten Fall anzuführen: ſo kann hiezu aus der römiſchen Literatur die bekannte kleine Schrift: de claris oratoribus s. de causis corruptae eloquentiae dienen; für deren Verfaſſer wir mit der nämlichen Zuverſicht Tacitus erklären würden, wie den Ariſtoteles für den Verfaſſer der unſrigen; obgleich der Abſtand jener von den unbezweifelten Werken

des Geschichtschreibers in jeder Hinsicht wo möglich ein noch größerer ist, als bei der letzteren.

Diese Bemerkungen wollten wir der kurzen Betrachtung des besonderen Inhalts der Schrift, welche wir jetzt vornehmen, voranschicken; weil durch sie der Standpunct bezeichnet wird, von welchem aus dieses kleine Werk aufgefaßt und angeschaut sein will. Was etwa noch von uns gefordert werden könnte: eine weitere Beseitigung der Gründe, mit welcher die Aechtheit desselben bestritten worden ist, wird am schicklichsten dieser Abhandlung über das Besondere einverwebt werden, da jene Gründe nicht den Charakter des Ganzen, sondern einzelne Stellen angehen. Nur dieß fügen wir hinzu, daß andere Gründe, als in der Schrift selbst liegende, ihr die Aechtheit abzusprechen, durchaus keine vorhanden sind; da eine nicht unbeträchtliche Anzahl von angesehenen Schriftstellern des Alterthums sie als eine aristotelische erwähnen und benutzen; und von denen, von welchen eine Erwähnung derselben erwartet werden konnte, nur etwa bei Diogenes Laertius eine ausdrückliche vermißt wird; welches aber auf keine Weise uns irre machen darf, da dieselbe, wie schon vorhin erwähnt, gar leicht unter den Briefen an Alexander, deren dieser Schriftsteller gedenkt, begriffen sein kann.

Capitel 1.

Die allgemeine Anpreisung der Philosophie, mit welcher das Sendschreiben begonnen wird, und die Anempfehlung derselben an den König kann allerdings auf einen Augenblick befremden, wenn man sich des Verhältnisses unseres Philosophen zu Alexander erinnert, und wie dieser, allen Nachrichten zufolge, in die wir nicht eben Mißtrauen setzen möchten, schon von Jugend auf unter der Leitung des Aristoteles mit der Wissenschaft sich beschäftigt hatte. Indessen scheint uns

dieſer Eingang genügend erklärt durch die redneriſche Haltung des Ganzen, welche eine der großartigen Allgemeinheit des behandelten Gegenſtandes entſprechende Eröffnung zu verlangen ſchien, und nicht etwa nur eine ſolche, welche die beſondere Veranlaſſung des Schreibens enthalten hätte: und Ar. durfte freien, künſtleriſchen Sinn bei Alexander, wie bei den Griechen überhaupt, genug vorausſetzen, um nicht fürchten zu müſſen, daß dieſer ſchöne Rhythmus der Compoſition ihnen verborgen bliebe. — Auffallen kann ferner noch die Geringſchätzigkeit, mit welcher von der Erforſchung und der Beſchreibung oder Darſtellung beſonderer Gegenſtände geſprochen wird; welche man dem Meiſter in aller empiriſchen Kenntniß zuzutrauen vielleicht Bedenken tragen wird. Allein auch dieſem Zweifel läßt ſich begegnen: denn es iſt keineswegs die Kenntniß der beſondern und einzelnen Gegenſtände, welche der Verfaſſer für eine geringfügige, oder gar für eine unnütze und entbehrliche erklärt; ſondern nur ihre vereinzelte und unzuſammenhängende Erwerbung und Fortpflanzung, die er der höhern wiſſenſchaftlichen Einheit aller empiriſchen, eben ſo wie der rein geiſtigen Erkenntniß, welche nur durch Philoſophie erreicht werden kann, entgegengeſtellt. Dieß nämlich iſt hier bei zu bedenken: wie alle jenen thatſächlichen Kenntniſſe, welche der Verfaſſer hier in Beiſpielen anführt, vor Ar. der wiſſenſchaftlichen Würde entbehrten, und auf eine kindiſche Art und Weiſe, wie Abentheuerlichkeiten und Seltſamkeiten, geſammelt und überliefert wurden; da erſt dieſer Denker es war, welcher die längſt vor ihm vorhandene ſpeculative Idee einer überſinnlichen und göttlichen Einheit zu dem Begriffe einer geſetzmäßigen Ordnung auch des ſinnlichen Weltalls herausbildete, in welcher jedes einzelne ſeine mit allem andern es durch ein Band des Begriffes und der Idee verbindende Stelle finden muß. Mit Recht daher konnte Ar., (was der Sinn der gegenwärtigen Rede iſt) die Philoſophie als diejenige geiſtige Thätigkeit rühmen, welche nicht nur, was ſie auch vor ihm gethan hatte, den Geiſt zur Anſchau einer hö-

hern Welt, als dieſe ſichtbare und greifbare iſt, emporhebt, ſondern welche zugleich, was Ar. zu ihrem Geſchäfte machte, dieſe höhere Welt als weſentlich eins erkannte mit der Totalität der ſinnlichen Wirklichkeit, und daher auch zur Betrachtung des Höchſten, des Beſten und des Größten in dieſem, des Himmels, der Erde und ihrer Elemente, und der Geſtirne anleitete und fähig machte: ſo daß alle andere Erkenntniß enthalten iſt in dieſer einen. Keineswegs aber gab hiemit die Philoſophie ihre höchſte geiſtige und überſinnliche Beſtimmung auf; ſondern wie in dem Ueberſinnlichen das Sinnliche, eben ſo fand ſie ſtets wieder in dem Sinnlichen das Ueberſinnliche; wie in dem reinen göttlichen Begriffe die Welt, ſo in der Welt wiederum die lebendige und perſönliche Gottheit. Nicht alſo trennt Ar. die Wiſſenſchaft von der Welt von der Wiſſenſchaft von Gott; ſondern ein Gottverkündigen (θεολογεῖν) nennt er das Reden von Natur und Welt und was in dieſen enthalten iſt; wie denn auch in der gegenwärtigen Schrift die Betrachtung aller andern Dinge durch die Betrachtung des Begriffs der Gottheit gekrönt wird. — Auf eine würdige Weiſe beſchloſſen wird dieſe Einleitung durch eine nochmalige Anrede an den König, zu welchem die königliche Wiſſenſchaft von Welt und Gott in den wohlgeſetzten Worten des Ariſtoteles gleichſam von ſelbſt ſich herabzuneigen ſcheint.

2 n

Capitel 2.

Es wird begonnen mit einer Definition des Begriffes Kosmos, welcher erſt auf unmittelbare und einfache Weiſe als der Inbegriff von Himmel und Erde, d. h. aller ſinnlichen Naturen bezeichnet wird; ſodann, zugleich etymologiſch genauer und philoſophiſch wahrer, als die Zweckbeziehung dieſes ſinnlichen Alls, wie dieſe durch einen Gott, der an ihrer Spitze ſteht, vermittelt iſt. Es iſt nicht der wiſſen-

ſchaftlich ſtrenge Totalbegriff alles Seienden, den Ar. hier behandeln will; ſondern ein mehr unbeſtimmter, der ganz wie unſer „Welt,“ zunächſt nur das Sinnliche und Körperliche enthält, doch mit der ausdrücklich geſetzten Beziehung auf das Geiſtige und Abſolute. Dieſe Beziehung iſt hier auf eine Art ausgedrückt, die man mit andern anerkannten Lehrſätzen des Ar. ſtreitend gemeint hat; nämlich als „von Gott herrührende, und durch Gott bewachte Ordnung und Zurechtſtellung aller Dinge“ (τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη). Hiemit nämlich ſchien ein Gott als Urheber und Schöpfer derſelben Weltordnung ausgeſprochen, welche anderwärts, und am beſtimmteſten und unzweideutigſten am Schluſſe des erſten und am Beginne des zweiten Buches vom Himmel, als eine unentſtandene und ewige bezeichnet wird. Wir unſererſeits ſind zwar keineswegs gemeint, jene Lehre von der Ewigkeit der Welt, welche von jeher, und in gewiſſem Sinne nicht mit Unrecht, für eine der wichtigſten des Ar. gegolten hat, dieſem Denker abzuſprechen; halten uns jedoch dadurch nicht für berechtigt, den gegenwärtigen Ausſpruch für unächt zu erklären, der vielmehr deutlicher und unläugbarer den Stempel ſeines Geiſtes trägt, als irgend eine uns bekannte Stelle, in welcher die Ewigkeit des Weltgebäudes genau in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt unumwunden ausgeſprochen würde. Die wahre Anſicht des Ar. iſt unſtreitig dieſe, daß Gott eben ſo ſehr der Welt, wie die Welt Gottes bedarf: daß mithin beide gleich ewig ſind; ohne jedoch daß dieſe Ewigkeit der Welt als eine Unabhängigkeit derſelben von Gott verſtanden werden dürfte. Schon daß Ar. bereits in der Phyſik die Zweckbeziehung als der Natur weſentlich und ſelbſt den Begriff derſelben bedingend erkannte, hätte aufmerkſam darauf machen ſollen, wie beide Lehren, die von der Ewigkeit der Welt, und die von ihrer Abhängigkeit von Gott, als in welchem ihr abſoluter Zweck aufbewahrt iſt, keineswegs unverträglich ſind. Als der Grund der Weltordnung wird Gott anerkannt (— welche Be-

deutung das „ὑπὸ θεοῦ“ unverkennbar hat): aber dieſes Geſetzt ſein iſt nicht einerlei mit jenem Urſache ſein, in welchem auch die zeitliche Priorität enthalten iſt; ſondern es iſt ein außerzeitliches Verhältniß, wie das der Nothwendigkeit und Freiheit: Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht ein Weltall, deſſen geiſtige, bewußte Einheit er iſt, in ſich und unter ſich hätte; und die Welt nicht die Welt, wenn die äußere Unendlichkeit ihrer Gegenſätze nicht in die Einheit des göttlichen Gedankens zuſammenginge. In dieſem, unſtreitig ächt ariſtoteliſchen Sinne kann ſehr wohl geſagt werden, daß die Welt durch Gott das ſei, was ſie iſt; wenn gleich dieſer darum nicht als eine zeitlich früher beſtehende, die Welt nicht ſowohl ſchaffende, als machende, und von außen ſie ſtoßende Weſenheit zu begreifen ſein wird. Die logiſche und dialektiſche Nothwendigkeit, aus welcher Ar., (wie man aus den Büchern von dem Himmel ſieht, deren Inhalt wenigſtens, wenn auch nicht ſie ſelbſt, ohne Zweifel ächt iſt) die Totalgeſtalt der Welt und der in ihr enthaltenen Naturen ableiten zu können glaubte, hat zu ihrer höchſten Spitze den Begriff der Zweckbeziehung, in welchen eingehend ſie ſich erſt vollendet: mit demſelben Rechte oder Unrechte nun, mit welchem jene übrigen metaphyſiſchen Begriffe mit den concreten Dingen der Welt, mit Kreisbewegung, Gegenſatz der Elemente, Geſetzen des Organismus u. ſ. w. identiſch genommen wurden, konnte auch der abſtract logiſche Begriff der Zweckbeziehung mit dem concreten von Gott als dem abſoluten, ſelbſtbewußten Geiſte verwechſelt werden.

An die eben berührte Verwechslung des Phyſiſchen mit dem Logiſchen, oder Metaphyſiſchen, welche einen Hauptzug, und wir dürfen wohl ſagen, eine weſentliche Beſchränktheit der ariſtoteliſchen Philoſophie ausmacht, erinnert nun auch ausdrücklich das ſogleich folgende; wo von dem Satze ausgegangen wird, daß das Weltall durchaus begrenzt ſei: an welchen Satz ſich ſodann alle übrigen Irrthümer unſers Denkers über Geſtalt und Bewegung der Weltkörper anſchließen.

Es beruht nämlich dieſer Satz von der Begrenztheit des All, welche Begrenztheit nichts anders iſt als ſeine Kugelgeſtalt und Kreisbewegung, auf dem logiſchen Begriffe des πέρας, und auf der Einſicht, wie deſſen Bedeutung keineswegs bloß eine negative, ſondern in dieſer Negation weſentlich zugleich die poſitive der Vollendung und der ewigen Rückkehr in ſich ſelber iſt. Ganz eben ſo, wie Platon im Philebus, erkannte auch Ariſtoteles dieſen Begriff für den die philoſophiſche Wahrheit enthaltenden, im Gegenſatze des ἄπειρον, welches nur, wiefern es von dem πέρας aufgehoben wird und als Moment in den Begriff des πεπερασμένον eingeht, Wahrheit und Gültigkeit hat. Hinſichtlich der Anwendung aber dieſer Begriffe auf die körperliche Welt weichen beide Denker von einander ab, und ſtellen zwei Extreme der philoſophiſchen Denkweiſe dar, die, um die vollſtändige Wahrheit zu enthalten, gegenſeitig durch einander ergänzt werden müſſen. Dem Platon iſt (— von der Lehre des Timäus abgeſehen, welche ſich mit der übrigen platoniſchen ſchlechterdings nicht vertragen will —) dieſe Welt das Reich, welches unter der Herrſchaft des unbegrenzten Princips ſteht: alle Begrenzung und Formbildung iſt in ihr nur accidentell; Ueberbleibſel und Erinnerung einer verloren gegangenen ewigen, welche nur in der Welt der Ideen und des Geiſtes das ihr ſelbſt gemäße Daſein und Beſtehen hat. Ariſtoteles hingegen, wie er die Nothwendigkeit dieſes Körperlichen als der negativen Grundlage und Bedingung des Fürſichſeienden und Geiſtigen anerkannte, trug eben deshalb auch die Begriffe, die ihm die leitenden und beſtimmenden für alles wahrhaft Seiende waren, auf das natürliche Reich dergeſtalt über, daß ſie in dieſem eben ſo ſehr, wie in dem geiſtigen, als die herrſchenden und die vollkommen verwirklichten erſchienen. Seine Theorie des ſinnlichen Univerſums iſt demnach eine Conſtruction deſſelben aus metaphyſiſchen Begriffen, die er, wie er ſie als ſolche oder in reiner Abſtraction unter der Geſtalt der Ewigkeit und Nothwendigkeit erkannt hatte, ſo in Folge je-

ner im allgemeinen gewußten Nothwendigkeit des Sinnlichen und Körperlichen ſogleich auch in ſinnliche Geſtalt einkleidete, und auch in dieſer Form abſolute Wahrheit ihnen beimaß. Auf dieſe Weiſe wird, unſtreitig der eigenen Gedankenfolge des Ar. gemäß, im zweiten Buche über den Himmel, im dritten und vierten Capitel, aus den Begriffen der Vollendung, der Zweckmäßigkeit und der Lebendigkeit die Kugelform und die Kreisbewegung des Himmels, aus der letztern, als welche einen unbeweglichen Mittelpunct vorausſetze, mit kunſtreicher Dialektik das Daſein eines ſolchen Elementes, deſſen Natur die Bewegung nach dem Mittelpunct hin und die Ruhe in dieſem iſt, alſo der Erde; aus dieſem mittelſt des Begriffes vom Gegenſatze das Daſein eines entgegengeſetzten, nämlich des Feuers, und weiter das Daſein von mittleren zwiſchen dieſen, unter ſich aber wiederum entgegengeſetzten Elementen, abgeleitet. Der Mangel der ariſtoteliſchen Speculation iſt alſo in dieſer Hinſicht der gerade entgegengeſetzte von jenem der platoniſchen. Wie nämlich dieſe die metaphyſiſchen Ideen, wenn nicht die einzelnen, doch den Totalzuſammenhang derſelben, welcher ihr mit dem Begriffe des Göttlichen zuſammenfiel, allzuweit von der ſinnlichen Natur entfernt hielt, ſo daß ſie jenen in dieſer kaum wiederkennen mochte; zeigte Ar. ſich allzu geneigt, die Dinge der Natur für metaphyſiſche Begriffe ſelbſt zu nehmen, und den Unterſchied des Thatſächlichen und Geſchaffenen von dem Ewigen und Unentſtandenen zu mißkennen. Eine unſtreitig fehlerhafte Tendenz, die man jedoch milder beurtheilen wird, ſobald man bedenkt, wie leicht zu allen Zeiten ſolche Denker in ſie verfallen ſind, die es ſich, oder denen es vielmehr der nothwendige Entwicklungsgang der philoſophiſchen Wiſſenſchaft zur Aufgabe gemacht hatte, eine bisher in unentfalteter Allgemeinheit ruhende Geſtaltung der ſpeculativen Idee in die Form der Beſonderheit und der Wirklichkeit herauszubilden.

Dieſe Begrenztheit des All wird nun näher bezeichnet durch die bekannte Vorſtellung von der Kugelgeſtalt deſſelben

und der Bewegung des Himmels um ſeine Axe, deren Enden die beiden Pole ſind: eine Vorſtellung, die, wie auf mathematiſch-empiriſche Weiſe durch die glänzenden Entdeckungen der neuern Jahrhunderte, ſo ihrer ſpeculativen Bedeutung nach von keinem andern Philoſophen gründlicher und ſiegreicher wiederlegt worden iſt, als vom Giordano Bruno in ſeinen Dialogen del infinito, universo e mondi; welcher Denker eigentlich es iſt, deſſen Philoſophie die nächſt höhere Stufe, welche die philoſophiſche Wiſſenſchaft nach den großen Denkern des Alterthums zu erſteigen hatte, bezeichnet. — Unter den einzelnen Theilen des Weltgebäudes wird zuerſt von dem Himmel geſprochen, deſſen Subſtanz der Aether iſt. Sonderbarer Weiſe hat man auch von dieſer Stelle eine Anklageartikel gegen das Werk ableiten wollen, und Meiners (historia doctrinae de vero Deo p. 454.) geht ſo weit, zu behaupten, daß nichts der Philoſophie des Ar. fremderes erdacht werden möge, als der hier vorkommende Ausſpruch, daß der Aether die himmliſchen Körper umfaſſe, und die Ordnung der Bewegung. Es ſcheint, daß von Jenen die eigentlich claſſiſche Stelle des Ar. über die fünfte Grundſubſtanz ganz überſehen worden iſt: nämlich das zweite und dritte Capitel des erſten Buches der Meteorologie; welche mit unſerer gegenwärtigen auf eine ſolche Weiſe übereinſtimmen, daß das Verhältniß beider offenbar kein anderes iſt, als das einer eigentlich wiſſenſchaftliche Darſtellung zu einer populären oder redneriſchen. Auch dort wird, (mit Verweiſung auf frühere Abhandlungen, welche unſtreitig keine andern ſind, als diejenigen, an deren Stelle in dem gegenwärtigen Cyklus die Bücher von dem Himmel getreten), der Aether ein von den vier Elementen verſchiedenes Princip genannt, aus welchem die Natur der im Kreiſe ſich umwälzenden Körper beſtehe. Er heißt auch erſtes Element (πρῶτον στοιχεῖον), mit welchem die ganze Welt der oberen Bewegungen (πᾶς ὁ περὶ τὰς ἄνω φορὰς κόσμος) erfüllt ſei: ſein Name wird auch dort von der ſteten Bewegung (ἀεὶ θεῖν) abgeleitet, und zwar

nicht der andern Etymologie widersprochen, welche diesen Namen von αἰθεσθαι ableitet, wohl aber die Ansicht selbst, welche dieser Etymologie zum Grunde liegt, bekämpft, und als ein, wenigstens scheinbarer Anhänger derselben, Anaxagoras genannt. — Eben dort auch findet man den speculativen Grund, welcher den Ar. zur Annahme dieser Natur bestimmte, auf das deutlichste auseinandergesetzt: dieser nämlich besteht in der Einsicht von der Unmöglichkeit, daß von den im Gegensatze begriffenen, also im engern Sinne elementarischen Naturen eine oder die andere in unverhältnißmäßig größerer Quantität vorhanden sei, oder einen die Räume der übrigen unermeßlich übertreffenden Raum einnehme. Da nun Ar. von dem großen Umfange des Himmels im Gegensatze gegen die Erde aus mathematischen und empirischen Gründen sich überzeugt hielt; das Gleichgewicht der Elemente aber, welches er in der irdischen Region annahm, darum nicht über dieselbe hinaus fortgesetzt denken konnte, weil dadurch seine auf dem Verhältniß der räumlichen Lage beruhende Construction jener Elemente zerstört worden wäre: so fand er sich genöthigt, jene auch von ihm wenn nicht für unbegrenzt, doch für unermeßlich weit gehaltenen Räume mit einer dem elementarischen Gegensatze entnommenen, und wegen dieser Gegensatzlosigkeit unentstandenen und unvergänglichen Substanz auszufüllen, welche so zu sagen, den reinen Begriff der Körperlichkeit enthält, ohne ein besonderer oder individualisirter Körper zu sein; weshalb sie auch in der Regel nicht Element (στοιχεῖον) genannt wird, nach die, auch bei Ar. typisch bleibende Vierzahl der übrigen aufhebt. Insbesondere bekämpft Ar. die, ziemlich weit verbreitete Meinung, daß jene Substanz Feuer sei: er macht gegen diese nicht bloß die aufzehrende und lösende Natur dieses Elementes geltend, sondern zeigt zugleich die Widersinnigkeit der daran sich knüpfenden Meinung, daß alles zwischen der Erde und dem Aether liegende Luft sei; indem auch nicht die Luft die übrigen Elemente um ein mehres ihrem räumlichen Umfange nach über-

wiegen dürfe, als erfodert werde, um die gröſsere Dichtigkeit und Maſſenhaftigkeit des Waſſers und der Erde auszugleichen. — Keineswegs hingegen iſt dem Ar. das aus Vermengung alter phyſicaliſcher Philoſopheme mit den ſeinigen hervorgegangene Vorurtheil aufzubinden: als ſei die ätheriſche Subſtanz eine und dieſelbe mit jener der Seele und des Geiſtes; von welchem letztern wenigſtens allerdings auch geſagt wird, daſs er gegenſatzlos und unvergänglich ſei. Die Veranlaſſung zu dieſem Mißverſtändniß liegt vornehmlich hierin, daſs dem Aether ſowohl an unſerer gegenwärtigen, als auch an andern Stellen eine Art von höherer und göttlicher Würde zugeſchrieben, und daſs die wandelloſe und ewig ungeſtörte Ordnung und Bewegung der himmliſchen Körper, für deren ausſchlieſsliche Subſtanz er gilt, der Verwirrung und Unordnung, welche auf der Erde und unter den elementariſchen Naturen, wenn nicht im Ganzen und Groſsen, doch im Beſondern und Einzelnen herrſcht, gegenübergeſtellt wird. Es ſcheint in dieſem Sinne z. B. gleich nachher im ſechſten Capitel, angedeutet zu werden, daſs die ätheriſchen Körper Gott näher ſeien, als die irdiſchen; und wenn wir alle Aeuſserungen, die bei Ar. über dieſe fünfte Natur und die obere Welt vorkommen, ſorgfältig unter einander vergleichen, ſo können wir allerdings wohl nicht läugnen, daſs dieſer Denker noch etwas ganz anderes, als nur eine einfache und unterſchiedloſe raumerfüllende Maſſe, unter jener vorgeſtellt haben muſs. Inſofern liegt nun freilich die Verwechslung mit Seele und Geiſt nahe genug; da auch dieſes ſolche Weſenheiten ſind, welche gegen die Körper, deren Unterſchiede in ihnen aufgehoben ſind, einfache und gegenſatzloſe ſind, und nichts deſtoweniger in ſich ſelbſt einen reicheren, reineren und würdigeren Inhalt tragen, als alle Körperlichkeit. — Nichts deſtoweniger bleibt der Aether ſtets Körper und raumerfüllende, im Raum unmittelbar ſich bewegende Subſtanz; und dieſer Umſtand verbietet, jenes Gleichſetzen deſſelben mit dem Geiſtigen gut zu heiſsen, da von dieſem Ar. anderwärts unzweideutig genug

gezeigt hat, daß es ihm keineswegs für eine, weder einfache, noch zusammengesetzte körperliche Masse gilt, sondern für etwas, was sich zu dieser wie Entelechie zur Dynamis verhält. Welches letztere so wenig das Verhältniß des Aethers zur elementarischen und organischen Körperlichkeit ist, daß sich vielmehr umgekehrt sagen läßt, die im Gegensatze begriffene Körperlichkeit sei Entelechie jener, in welcher der Gegensatz zwar der Möglichkeit nach vorhanden (— da er sonst nicht außer ihr verwirklicht werden könnte), noch nicht aber ausdrücklich gesetzt sei. — Sollten wir nun über diesen auffallenden Theil der aristotelischen Lehre unsere Ansicht unumwunden aussprechen, so würde diese ungefähr so lauten. Es läßt sich schwerlich läugnen, daß der Begriff des Aethers nicht ganz im Einklange steht mit den übrigen Begriffen des Ar. von der Körperwelt; wohl aber läßt sich zeigen, wie dieser Widerspruch auf dem Standpuncte dieses Denkers mit Nothwendigkeit sich hervorthun mußte. Die Gegensätze, aus denen Ar. die Körperwelt construirte, galten ihm für nothwendige und ewige; d. h. für gleichbedeutende mit dem reinen logischen Begriffe des Gegensatzes, sobald dieser auf die Bestimmungen der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit übertragen wird. Nun aber foderten diese Begriffe ein Gleichgewicht in gegenseitiger Begrenzung, welches an den Thatsachen der Erfahrung schwer nachzuweisen war, ja welchem diese bestimmt zu widersprechen schienen, indem nämlich einige der Elemente sich ihrem Umfange nach dergestalt begrenzt zeigten, daß sie in der unverhältnißmäßig größeren Masse der übrigen untergehen zu müssen schienen. Es war dieß eine nothwendige Folge jenes Mangels, daß die Bestimmung der äußern Unendlichkeit und der Freiheit der materiellen Natur von den ein für allemal fixirten Puncten der Räumlichkeit nicht in jene Construction aufgenommen war; welcher Mangel wiederum in einer noch mangelhaften Ausbildung jener metaphysischen Begriffe, mittelst welcher die Construction geschah, seinen Grund hatte. Die Annahme einer körperlichen Wesenheit,

welche nicht in jene Gegensätze eingehe, war daher, so zu sagen, ein Surrogat für die Fehler jener Theorie; und alle diejenigen Begriffbestimmungen der Natur und Körperlichkeit, welche in jener Construction nicht enthalten, aber doch als nothwendige gefodert und geahnet waren, wurden einstweilen, bis zur Auffindung genügenderer Lösungen, dieser zugeschrieben. Ungeachtet ihrer Einfachheit, Reinheit und Gegensatzlosigkeit konnte dieselbe doch nicht für eine gegen die positiven Bestimmungen der Körperlichkeit schlechthin nur negativ sich verhaltende Natur gelten: weil sie dann ihrerseits durch die Mächte des elementarischen Gegensatzes, die ja keineswegs nur für zufällig vorhandene, sondern für ewige und nothwendige galten, ihren Untergang gefunden hätte. Darum ist die obere Welt keineswegs eine chaotische, weder in der Bedeutung, da Chaos die absolute Leere, noch in jener, da es ein ungeordnetes Durcheinander der Massen bezeichnet; sondern eine solche, welche in ewige und vollkommne Körper gegliedert ist, und eine kunstreich geordnete und nie gestörte Bewegung derselben enthält. Die nähere Erkenntniß des, ohne Zweifel unermeßlich reichen Inhalts dieser Welt, mußte dem Ar. selbst für eine noch ferne, und vielleicht für die Menschen nie erreichbare gelten. Im Ganzen aber ist das Verhältniß seiner übrigen Naturwissenschaft zu diesem Begriffe vom Aether das nämliche, wie das Verhältniß seiner cyklischen Wissenschaften überhaupt zu demjenigen, was er als Gegenstand der Urphilosophie bezeichnete. Beide unbekannte Regionen nämlich, sowohl die des reinen Begriffs als solchen, wie auch die des verkörperten, aber mit der wirklichen empirischen Körperlichkeit nicht für identisch erkannten, bezeichnen das Reich der aristotelischen Philosophie unzugänglich gebliebener Begriffe, deren Dasein zwar dem Ar. nicht verborgen war, die er aber, eben weil er, um sie in dem ganzen Umfang und der Tiefe ihrer Bedeutung zu fassen, die seinigen hätte umschmelzen müssen, als eine von der Welt dieser letztern getrennte Welt ansah, zu deren Erkenntniß er sich einst wohl noch

aufzuschwingen hoffen durfte. Wobei denn freilich dieses unberücksichtigt blieb, daß sowohl in der intellectuellen, als auch in der physischen Welt die Anlage der von der bereits vorhandenen Wissenschaft aufgestellten Begriffe eine solche war, welche streng genommen ein durchaus verschiedenes Reich der νοητὰ und der ätherischen Körper nicht geduldet hätte, da sie selbst auf allumfassende Totalität Anspruch machten. Wer indessen wegen dieser Folgewidrigkeit den Ar. streng tadeln wollte, der möge bedenken, daß eine solche auf einem noch immer untergeordneten Standpuncte der philosophischen Wissenschaft für einen frei und hell blickenden, und darum über diesen Standpunct, ohne doch ihn aufgeben zu können, hinausstrebenden Geist unvermeidlich ist, und daß dieserwegen unser Denker keineswegs der einzige ist, dem ein ähnlicher Vorwurf mit Recht gemacht werden kann.

Was nun die Uebersicht der dem Gebiete der sinnlichen Erfahrung angehörenden Naturerscheinungen betrifft, die den übrigen Theil dieses gegenwärtigen, und die nächstfolgenden Capitel ausfüllt, so ist es nicht unsere Absicht, uns über dieselbe mit ähnlicher Ausführlichkeit zu verbreiten, wie über das eigentlich Speculative oder über das den Charakter der Darstellung bezeichnende; sondern wir begnügen uns mit wenigen Bemerkungen. Zuvörderst machen wir im allgemeinen darauf aufmerksam, wie die allermeisten der hier zum Behuf einer übersichtlichen Schilderung des Weltalls in Erinnerung gebrachten Thatsachen solche sind, welche Ar. in den Büchern der Meteorologie umständlicher beschrieben hat; und wie die Art und Weise, wie hier von ihnen gesprochen, und die Auswahl dessen, was über sie erwähnt wird, allenthalben jener ausführlichern Darstellung vollkommen gemäß sich zeigt, und auf ein näheres Verhältniß dieses kleinen Werkes zu jenen Büchern schließen läßt. Es scheint daher allerdings, daß nicht bloße Willkühr dasselbe in unserer gegenwärtigen Anordnung des aristotelischen Cyklus hinter die Meteorologie gestellt hat: welcher Platz ihm, wenn von einem eigentlichen System un-

ter ſich gleichartiger und nur durch den Inhalt unterſchiedener Darſtellungen die Rede ſein ſollte, freilich nicht zukommen würde. Vielmehr möchten wir vermuthen, daß Ar. unmittelbar nach Abfaſſung der Meteorologie dieſes Sendſchreiben entworfen, und, bei der Freiheit und Ungebundenheit einer ſolchen Darſtellung, vorzugweiſe ſolche Gegenſtände in dieſe hineingezogen habe, mit denen er ſich eben umſtändlicher beſchäftigt hatte, und für die ihm mithin der Ausdruck am geläufigſten war. Nur durch dieſe Annahme wird, wie es uns ſcheint, die ſonſt ſo auffallende Wahl einiger weniger Claſſen von Naturdingen genügend, die keineswegs die einzigen waren, welche den Inhalt einer Darſtellung des Weltgebäudes ausmachten: wie es denn z. B. auffallen muß, (um von der organiſchen Schöpfung, über die ſo gut als nichts geſagt wird, zu ſchweigen): wie, was unmittelbarer noch an die hier gegebene Darſtellung ſich angereiht hätte, ſo gar nichts von verſchiedenen Seiten der geographiſchen Beſchaffenheit der Erde, z. B. von den Gebirgszügen u. ſ. w., geſagt wird. Auf den Einfall aber, daß dieſe ſachliche Verwandtſchaft des Sendſchreibens von der Welt mit der Meteorologie ein Werk der Nachahmung oder der ausdrücklichen Zuratheziehung der einen dieſer Schriften durch den fremden Verfaſſer der andern ſei, könnte nur ein Solcher kommen, der die charakteriſtiſchen Merkmahle des Geiſtes, der in beiden lebt, gänzlich unbeachtet ließ.

Hinſichtlich der Weltkörper, welche in dem Aether ſchwimmen und ſelbſt ätheriſche Subſtanzen ſein ſollen, hat Ar. keine bedeutende neue Anſicht aufgeſtellt, ſondern diejenige, welche mit geringen Abweichungen die allgemeine ſeines Zeitalters war, beibehalten. — Eigenthümlicher ſcheint ihm die Annahme einer eigenthümlichen Subſtanz zwiſchen Aether und Luft, welche in dem räumlichen Nebeneinanderſein der Elemente die Stelle des Feuers zu vertreten ſcheint. Wenigſtens wird ihr eine feurige Natur zugeſchrieben; da von demjenigen, was wir ſonſt Feuer nennen, Ar. mit Recht

zweifelt, ob es auf beständige Weise einen Raum ausfüllen könne. Daß die Wärme oder das Flammenartige dieser Natur mittelst Reibung durch die Bewegung der ätherischen Körper entstehe (vergl. Meteor. I., 3.), leidet freilich den Einwurf, daß es dann durch Vermittlung der Sphäre des Mondes bewirkt werden müsse; während Ar. die Sonne ausdrücklich als den erwärmenden Körper anerkennt, als deren Bewegung sowohl schnell genug, wie auch nahe genug (— anders als die Bewegung der Fixsterne) sei. Sonst erblicken wir in diesem Satze einen Versuch, die Entstehung der elementarischen Gegensätze aus der einfachen Bewegung des Aethers zu erklären. — Was noch von den feurigen Lufterscheinungen, die hier (mit Einschluß auch der Kometen) jener mittlern Substanz zugeschrieben werden, und was von der Luft und den diesem Elemente angehörigen Erscheinungen flüchtig erwähnt wird: alles dieß findet sich weiter ausgeführt im ersten Buche der Meteorologie, vom vierten Capitel an.

Capitel 3.

Die geographische Uebersicht über Erde und Meer, welche hier folgt, gilt für eine Fortsetzung der Uebersicht der Elemente, die in dem vorigen begonnen ward: denn wie die Luft auf die feurige Substanz, so läßt Ar. auf die Luft das Wasser, und auf das Wasser die Erde folgen; indem er sagt, daß die Elemente in dieser Ordnung wie Sphären in einander hineingebaut sind: welches jedoch nicht streng zu verstehen ist, eben so wenig, wie wohl auch die Kugelflächen der Planeten in dem Himmel als streng von einander geschiedene Regionen zu gelten haben. — Nach einem rednerisch glänzenden Eingange wird die dem Aristoteles eigenthümliche und für seine Denkweise charakteristische Ansicht vorgetragen: daß der damals bekannte und für Festland geltende Theil der Erde, (mit einem eigens dazu gestempelten Ausdrucke οἰκουμένη ge-

nannt) eine Insel sei, rings umflossen von dem Meere, welches man, wie noch jetzt den westlichen Ocean, das Atlantische nannte; außer diesem aber es noch mehre andere bewohnte Länder, von ähnlichem Umfange und Beschaffenheit, und gleichergestalt von Meeren umflossen, gebe. Wenn auch diese Vermuthung früher bereits von anderen geäußert sein mag: so hat sie doch gewiß erst Aristoteles mit Umsicht, Klarheit und Bestimmtheit festgestellt; im Gegensatze namentlich zu jener für platonisch geltenden und im Kritias umständlich vorgetragenen, nach welcher ein anderes bewohntes Festland außer dem unsrigen, Atlantis genannt, untergegangen sein sollte. Charakteristisch nennen wir diese Ansicht für Ar. insofern, als sie den die Treue der empirischen Forschung mit dem freien Umherblicken der Speculation verbindenden Geist dieses Denkers bezeichnet, und auf ähnliche Weise, wie die Philosophie desselben auch mehrfach noch in anderer Hinsicht that, dasjenige, was Früheren für das Ganze gegolten hatte, zu der Bedeutung, nur ein Theil oder ein Einzelnes zu sein, herabsetzte. — Verwerfen mußte demzufolge Ar. auch jene Ansicht der Alten, welche den Ocean die gesammte Erde umkreisen läßt: an die Stelle derselben setzt er hier die richtigere, welche in einem großen Weltmeere die verschiedenen Welttheile als Inseln zerstreut sein läßt. Wobei er jedoch für das die bekannte Erde umfließende Meer den Namen Okeanos beibehält; von welchem er Meteor. I., 9. sagt, daß die Alten durch ihn, als durch ein Räthselwort das stets fließende, wechselseitige Entstehen von Luft und Wasser aus einander, welches rings um die Erde herum geschieht, bezeichnet haben.

In der Beschreibung der Form, in welcher das Meer diesen Welttheil umfließe, die übrigens für unsere Zwecke keiner weitern Erläuterung bedarf, kommen zwei Stellen vor, die zu gewagten Schlüssen über das ganze Werk verleiten können. Theils nämlich aus dem Umstande, daß das Hyrkanisch-Kaspische Meer in Zusammenhang mit dem Ocean ge-

setzt wird; theils aus der Erwähnung der Insel Taprobane hat man schließen wollen, daß diese Schrift nicht vor Alexanders Expedition nach Indien abgefaßt sein konnte: woraus dann viele, die Unwahrscheinlichkeit einer so späten Abfassung einsehend, die Hypothese von der Unächtheit derselben anzuknüpfen sich gedrungen fanden. Sowohl von Taprobane nämlich ist es die allgemeine, durch das Stillschweigen der früheren, und durch manche Aeußerungen der späteren unter den Alten bestätigte Meinung, daß dieser Name den Griechen erst durch jenen Zug bekannt worden sei; als auch von jener irrigen Vermuthung über das Kaspische Meer: daß sie dem von Alexander ausgesandten Patrokles ihren Ursprung verdanke, welcher den Wolgastrom für jene Meerenge (στενὸν καὶ ἐπωμένην αὐχένα) hielt, die von dem nördlichen Weltmeere ausgehend, durch ihre Erweiterung jenen großen, durchaus die Gestalt eines Meeres tragenden Landsee bilde. Hiezu kommt, daß Ar. im ersten Capitel des zweiten Buches der Meteorologie, wie schon vor ihm Herodot und nach ihm Diodor von Sicilien, die richtigere Ansicht, daß jener See mit andern Meeren in keiner Verbindung stehe, sondern rings umwohnt sei, ausgesprochen, und dieselbe zur Vertheidigung seiner Lehre, daß es keine Quellen des Meeres gebe, benutzt hatte. Dieser letztere Widerspruch des Ar. mit sich selbst könnte am schnellsten so geschlichtet werden, daß man sich jene vermeintliche Entdeckung des Patrokles als zwischen der Abfassung beider Schriften geschehen dächte: was freilich mit jener zuvor bemerkten Verwandtschaft derselben schwer sich vereinigen lassen würde; die in jeder andern Hinsicht so auffallend ist, daß man einen Widerspruch in Einzelnen über eine an sich ungewisse Sache lieber übersehen mag; bei der bekannten Nachlässigkeit der Alten und auch des Ar. in solchen Einzelheiten, zumal wo sie, wie hier an beiden Stellen, durch den Zusammenhang verführt wurden, die eine oder die andere von zwei entgegengesetzten Ansichten, welche in diesen Zusammenhang eben paßte, als eine entschiedene

Thatsache auszusprechen. Was aber jenen angeblich hiſtoriſchen Umſtand betrifft: ſo möchte ich auf die Nachrichten über die erſte Einführung jenes Namens und jener Hypotheſe bei Gelegenheit von Alexanders Zuge nach Indien zwar allerdings ein großes, aber doch kein ſo großes Gewicht legen, daß ich ſie für ganz und gar untrüglich, und Gründen für die entgegengeſetzte Meinung keinen Raum mehr laſſend halten ſollte. Es iſt bekannt, wie wenig ſorgfältig die Alten in der Ueberlieferung hiſtoriſcher Notizen waren; und am wenigſten darf man, bei mangelnder kritiſcher Genauigkeit, negativ lautenden Ausſprüchen trauen, dergleichen alle ſolche ſind, welche das Nichtvorhandenſein irgend einer Kenntniß vor einem in einer Wiſſenſchaft Epoche machenden Zeitraume ausſagen. Die innern Gründe aber, welche aus der Beſchaffenheit der Schrift ſelbſt herzunehmen wären, ſcheinen uns durchaus für eine frühere Abfaſſung derſelben zu ſprechen. Denn obwohl man allenfalls noch den Umſtand für die ſpätere anführen könnte, daß in dem ſechſten Capitel von der Geſtalt des perſiſchen Hofes und Reiches wie von einer vergangenen geſprochen zu werden ſcheint: ſo iſt doch auf dieſen, bei der redneriſchen Haltung des Ganzen, und bei der Unangemeſſenheit, welche der Glanz jenes Bildes zu der Gegenwart des Perſerreiches in den Zeiten ſeines Verfalls gehabt haben würde, wenig Gewicht zu legen. Dagegen hat der Charakter der geſammten Schrift, und auch dieſer eben genannten Stelle ſelbſt, etwas auffallendes, wenn man annehmen ſoll, daß ſie an Alexander, nachdem er bereits den Orient durchzogen hatte und Herr der Welt geworden, gerichtet war: es paßt derſelbe ungleich beſſer für einen jugendlichen Herrſcher, welcher die Welt, in die er bezwingend und gebietend einzutreten im Begriffe war, mit einem friſchen, großartigen Blicke in einer keck hingeworfenen, allgemeinen Ueberſicht überſchauen wollte. Eben ſo macht uns auch das Verhältniß dieſes Werkes zu andern ariſtoteliſchen, mit denen wir daſſelbe nicht gern allzuweit auseinander bringen möchten, eine frühere Ab-

faſſung wahrſcheinlich; da wir bei dieſen letzteren bis jetzt noch keine zureichenden Gründe gefunden haben, ihre Entſtehung in ſo ſpäte Zeiten zu verſetzen: doch geſtehen wir ein, daß auch hierüber, um zur Gewißheit zu gelangen, noch genauere Unterſuchungen, als die wir hier anſtellen können, gefodert ſind. — Wollte man übrigens, was gleichfalls ſchon geſchehen iſt, ſelbſt aus dieſem Umſtande, daß Ar. weder in den genannten Stellen, noch anderwärts, wo er in andern Schriften bereits abgehandelte Gegenſtände berührt, nicht, ſeiner ſonſtigen Sitte gemäß, ſich auf dieſelben ausdrücklich beruft, noch auch, (welches letztere freilich auch ſonſt nie vorkommt), ſie gelegentlich berichtigt, auf die Unächtheit des Werkes ſchlieſſen: ſo würde man hiemit das Verhältniß eines Sendſchreibens, welches keineswegs für die Leſer des wiſſenſchaftlichen Cyklus beſtimmt war, zu dieſem, gänzlich mißkennen.

Capitel 4.

Als Gegenſtand dieſes Capitels werden angekündigt die vornehmlichſten und ausgezeichnetſten πάθη der Natur, d. h., ſo zu ſagen, die Lebensfunctionen derſelben, die weniger das Einzelne, als das Ganze und Große betreffen, und unmittelbar aus der gegenſeitigen Berührung der Elemente hervorgehen. Als Zweck dieſer Darſtellung kann man dieſen angeben: anſchaulich zu machen, wie die verſchiedenen Naturereigniſſe, welche uns im gemeinen Leben ohne ſichtbaren Zuſammenhang und nur als Störungen einer in ſtiller Ruhe beſtehenden Ordnung entgegentreten, in Wahrheit nichts anderes ſind, als die lebendigen Hergänge, die weſentlich und nothwendig zur Erhaltung dieſer Ordnung gehören, und für einen Ausfluß derſelben zu gelten haben. Auf Rechnung der redneriſchen Darſtellweiſe kommt es, daß es für den flüchtigen Betrachter das Anſehn hat, als werde umgekehrt unter Vorausſetzung jener Thatſache, welche erſt ins Licht geſetzt werden ſoll,

nämlich der einfachen Gegenüberstellung der elementarischen Naturen, eine Aufzählung der daraus als Folge sich ergebenden Naturerscheinungen unternommen; wo man sich dann wundern mußte, wie keine andern als ganz bekannte und fast nur mit Namen genannt werden: ein Umstand, der wohl das seinige dazu beigetragen haben mag, bei Solchen, die von dem Verständniß der so einfachen, frischen und so zu sagen naiven Weise der Darstellung entfernt blieben, diese Schrift als des Ar. unwürdig in Verruf zu bringen. In der That aber ist nichts sowohl dem antiken Charakter eines beredten Vortrags überhaupt, als auch dem Sinne des aristotelischen insbesondere gemäßer, als eine solche Veranschaulichung eines allgemeinen Satzes durch bloße schlichte, aber wohl geordnete und gut ausgedrückte Zusammenstellung bekannter oder leicht faßlicher Thatsachen. — Die tiefere wissenschaftliche Bedeutung übrigens dieser gesammten aristotelischen Meteorologie, deren hier nur ineinandergewickelt enthaltene Lehren und Erklärungen vornehmlich im zweiten und dritten der so benannten Bücher umständlich auseinandergebreitet sind, tritt in der gegenwärtigen Schrift weniger deutlich hervor; weil sie vornehmlich im Gegensatze zu den älteren physicalischen Lehren der ionischen und der atomistischen Schule sich begründet hat, und demgemäß aufgefaßt sein will. Sie besteht nämlich in der freiern Erkenntniß der Gemeinsamkeit, welche alle elementarischen Naturen ungeachtet ihrer realen Entgegensetzung und Selbständigkeit in dem Begriffe und der Idee haben: welche sich in der Welt der Erscheinung als eine Stetigkeit des Uebergangs des einen Elementes in das andere, als ein qualitativer Kreislauf der verschiedenen Naturen, deren jede nur durch ihr Verhältniß zu den andern und ihre Stellung in dem Ganzen sie selbst ist, ausspricht. Daher die Polemik des Ar. gegen die Annahme eines Hervorströmens des Meeres und der Flüsse aus unbekannten Wasserbehältern, die wiederum durch unsichtbare Kanäle aus jenen ergänzt werden, so wie des Herauswehens der Winde aus Lufthehältern, die gleicher-

gestalt, ungefähr wie die Atome oder die elektrischen, magnetischen u. s. w. Materien der neuern Physiker, nur gedankenlose Gedankendinge waren; welchen Annahmen sämmtlich die, von Vielen, unter andern von Empedokles auch bestimmt ausgesprochene Meinung zum Grunde lag, ein jedes der Elemente sei gegen die übrigen ein- für allemal, oder von Ewigkeit her abgeschlossen, und vollende in sich selbst den Kreislauf, welchen Ar. als einen nicht räumlichen, sondern qualitativen aller Elemente, d. h. als eine Wechselseitigkeit der Entstehung derselben auseinander und des Untergangs in einander aufzeigte: wofür jene vorhin erwähnte Deutung des Namens Okeanos als Symbol gelten kann. Diesem schroffen Insichbeharren und Abgeschlossensein der einzelnen Naturen stand in der ältern Physik gleich schroff die von Andern behauptete Bestandlosigkeit aller Besonderheiten oder das allgemeine Fließen aller Dinge gegenüber: und nachdem Platon beide Extreme dergestalt zusammengebracht hatte, daß er das eine (die Asymbleste) der Ideenwelt, das andere der Sinnenwelt zuzutheilen schien (— denn die Stelle des Phädon, welche Aristoteles Meteor. II., 2. als ähnliches sagend mit jener Lehre von der Abgeschlossenheit der einzelnen Elemente bekämpft, enthält einen Mythus, und ist daher in symbolischem Sinne zu verstehen —): so fand erst Ar. den speculativen Schlüssel zu einem Begriffe, in welchem die Selbständigkeit der einzelnen Naturdinge zugleich mit ihrer Einheit in einem stets werdenden und nie stillstehenden Ganzen enthalten ist.

Die Vorstellung einer doppelten Aushauchung oder Ausdünstung von der Erde nach oben, einer trocknen und einer nassen, welche es ist, durch die Ar. jenen Begriff eines steten Uebergangs oder Kreislaufs der Elemente aus und in einander vermittelt, wird in der Meteorologie selbst wiederum zurückgeführt auf die Einwirkung des regelmäßigen Kreislaufs der ätherischen Körper, insonderheit der Sonne, auf die irdischen Elemente, welche, nach der verschiedenen Be-

schaffenheit dieser, verschiedenartige Erscheinungen durch dynamischen Einfluß hervorrufe. So daß also jener qualitative Kreislauf der irdischen und endlichen Naturen abhängig erscheint von dem räumlichen der ätherischen und ewigen Naturen; von welchen wir oben bemerkten, daß sie selbst, und daß also wohl auch ihr Leben und ihre Bewegung nach der Lehre des Ar. höheren als diesen physischen, und noch nicht hinlänglich ergründeten Gesetzen unterliegen. Ihnen ist, nach des Ar. ausdrücklicher Bemerkung, das Formale auch der irdischen Bewegungen, den Elementen aber das Materiale zuzuschreiben: auf keine Weise aber dürfe, was Frühere behauptet hatten, jener elementarische Proceß, durch welchen das Schwerere in das Leichtere, das Gröbere in das Feinere verwandelt wird, als ein Proceß der Ernährung der himmlischen Körper selbst betrachtet werden; deren Unabhängigkeit von jenen vielmehr einen entschiedenen Lehrsatz der aristotelischen Philosophie ausmacht, und, wie wir vorhin bemerkten, ein deutliches Bewußtsein der Foderung eines Höhern ankündigt. — Die Eigenschaften nun, die durch diese Bewegung der himmlischen Körper in den irdischen zunächst erregt werden, sind Wärme und Kälte; diese aber verhalten sich zu sämmtlichen übrigen körperlichen Eigenschaften, insonderheit zu den, allen übrigen gewissermaßen zum Grunde liegenden, der Nässe und der Trockenheit, wiederum wie Thätiges zu Leidendem (s. bes. Meteor. IV., 1. seqq.). Auch hier aber hat man sich wohl zu hüten, diese Wirksamkeit der Wärme und Kälte, welche eine wahrhaft qualitative, oder vielmehr substantielle, (wie wir sagen würden, chemische) ist, nicht als eine bloß mechanische zu fassen. Hiezu nämlich könnte man sich vielleicht verleitet finden durch die Stelle de gener. et corrupt. II., 2.; wo die Wirksamkeit der Wärme darein gesetzt wird, daß sie das Gleichartige (τὰ ὁμογενῆ oder ὁμόφυλα) zusammenbringe, und folglich das Ungleichartige scheide; die der Kälte aber darein, daß sie Ungleichartiges eben sowohl wie Gleichartiges zusammenführe. Wiefern dieser Ausspruch als erschöpfend die

Naturen beider gelten soll, (wie er vielleicht nicht gemeint ist), so muß dieses Zusammenbringen wenigstens mit einem substantiellen Uebergange verbunden gedacht werden können: denn daß ein solcher Uebergang der Elemente in einander statt finde, ist eine Grundlehre der aristotelischen Naturphilosophie; es kann derselbe aber, wenn Wärme und Kälte die activen Principien innerhalb der Natur sind, eben nur durch Vermittlung dieser statt finden. — Daher denn auch die trockne und die nasse Aushauchung (ξηρὰ καὶ ὑγρὰ ἀναθυμίασις), auf welche in unserm hier vorliegenden Capitel alle in zeitlichen Hergängen bestehenden Naturerscheinungen zurückgeführt werden, nicht als bloß atomistische Aussonderungen, sondern als wirkliche elementarische Uebergänge zu verstehen sein werden. —. Wiewohl andererseits die innere Identität, welche diesen gegenseitigen Uebergang der elementarischen Naturen in einander möglich macht, auch nicht allzusehr in die Oberfläche der Erscheinung heraufzuziehen, und z. B. mit ältern Naturforschern zu sagen ist, daß Wellen und Winde gleicher Natur, nämlich eine und dieselbe Luft seien; nur die letzteren auseinandergebreitet und fließend, die ersteren zusammengezogen. Dieser Meinung widerspricht Ar. in einer Stelle der Meteorologie (I., 13. in.), welche wir darum hier ausdrücklich erwähnen, weil man widersinniger Weise auch sie zur Bekämpfung der Aechtheit unsers Werkes hat benutzen wollen. Keineswegs nämlich soll an dieser Stelle jene mit der Definition, die im gegenwärtigen Capitel vorkommt, übereinstimmende Erklärung, daß die Winde eine in Bewegung gesetzte Luft seien, Lügen gestraft werden; sondern nur die unmittelbare Zusammenstellung derselben mit einer ihr zu entsprechen scheinenden, aber falschen Erklärung der Wolkenentstehung: und eben so auch in der verwandten, zu demselben Zwecke gleichfalls hier angezogenen Stelle Meteor. II., 4. wird nur dieß, daß ohne einen besondern chemischen Hergang die schon vorhandene Luft zu Windzügen in Bewegung gesetzt werden

könne, nicht aber, daß der Wind überhaupt eine Luftbewegung sei, geläugnet.

Hinsichtlich der Ordnung nun der in diesem Capitel aufgeführten Naturerscheinungen: so wird zuerst von denen gehandelt, welche der nassen Ausdünstung angehören; sodann von denen, welche der trocknen. Jene sind Nebel, Wolken, Regen, Thau u. s. w.; diese Winde, Donner, Blitz u. s. w. Sodann wird auf eine andere Unterscheidung der Erscheinungen übergegangen, welche insonderheit die im zweiten Capitel schon erwähnten der feurigen Sphäre betrifft; nämlich von solchen, die in einer bloßen, von anderwärts ausgehenden Lichterscheinung bestehen, und solchen, denen etwas Substantielles zum Grunde liegt (κατ' ἔμφασιν und καθ' ὑπόστασιν). Zuletzt ist von den mechanischen Erscheinungen, die durch die Gegenwart von Licht und Feuer in Erde und Meer hervorgerufen werden, die Rede. Allenthalben macht Ar. eine Menge von Unterschieden in den Erscheinungen, die sich in unserer Sprache oft nur sehr unbequem oder gar nicht ausdrücken lassen, so daß in der Uebersetzung mehrmals die griechischen Worte beibehalten werden mußten. Die Definitionen der einzelnen aber wird man bei genauer Vergleichung stets den ausführlichern und genaueren in der Meteorologie entsprechend finden; wenn gleich man spitzfindiger Weise bei einigen, z. B. gleich bei den ersten des Nebels und der Wolke (ὁμίχλη und νέφος), dieß hat läugnen wollen. — Es ist, wie schon bemerkt, nicht unsere Absicht, hier in das Einzelne einzugehen, da dieß einer Abhandlung der eigentlichen Naturwissenschaft des Ar. angehört, welche unsern Zwecken fremd ist. Nur noch eine allgemeine Bemerkung erlauben wir uns. — Es muß nämlich auffallen, wie ungeachtet jener dynamischen Grundsätze, welche Ar., wie wir uns überall hervorzuheben bestrebten, durchgehends im Allgemeinen ausspricht, dennoch die besondern Erklärungen der einzelnen Naturerscheinungen meist nur mechanisch ausfallen, indem sie auf ein gegenseitiges Stoßen und Drängen der verschiedenen Elemente durch

einander, und ein Aussondern des einen als eines schon vorhandenen aus dem andern hinauskommen. Wir möchten mit dieser Inconsequenz einen andern auffallenden Umstand in Verbindung bringen; nämlich diesen, daß, während im Allgemeinen Entstehung und Untergang in der Natur als Uebergang der Elemente in einander definirt wird, (namentlich in den Büchern, die den Namen von diesen Hergängen tragen, die, wenn auch nicht der Form nach, doch gewiß den Hauptzügen des Inhalts nach, ächt aristotelische sind), dennoch bei näherem Eingehen in das Besondere der Name der Entstehung vornehmlich dem Werden der organischen Körper, und der des Untergangs, dem Werden dieser durch Fäulniß beigelegt wird; wie dieß auf eine auffallende Weise z. B. im vierten Buche der Meteorologie geschieht. Es konnte nämlich nicht fehlen, daß bei umfassender und aufmerksamer Betrachtung der Natur es mehr und mehr hervortrat, wie die Elemente nicht die Bestimmung haben, unmittelbar und ohne Zwischenglieder in einander überzugehen, sondern wie das Aufgehobensein derselben oder ihre Identität in höheren, sie mit einander verwechselnden oder in einander umsetzenden Ganzen in Wahrheit der Begriff des Organismus ist; welcher gewissermaßen zwar auch auf den meteorologischen Hergang der allgemeinern Naturbegebenheiten, hauptsächlich aber und eigentlich doch nur auf die vegetabilische und animalische Natur Anwendung leidet. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß Ar. nicht ohne Grund, ungeachtet seiner dynamischen Ansicht von der Natur der Elemente überhaupt, dennoch im Einzelnen so weit als möglich die mechanische Erklärweise fortgesetzt und verfolgt habe; da die öfter vorkommende Annahme eines unmittelbaren und nicht durch jene höheren Begriffe vermittelten dynamischen Uebergangs zuletzt auf jenen allgemeinen Fluß aller Dinge zurückgeführt haben würde.

Capitel 5.

In dieſem Capitel wird auf durchaus redneriſche Weiſe, unter Aufſtellung einer Menge von Gleichniſſen und mit reicher Fülle und mächtigem Schwunge der Gedanken, der Worte und der Bilder das einfache Grundprincip der ariſtoteliſchen Philoſophie vorgeführt und veranſchaulicht, welches in dem Begriffe des abſoluten, aber eben wegen dieſer Abſolutheit, die ſich als Gleichgewicht äußert, ſich aufhebenden oder zur Einheit zuſammengehenden Gegenſatzes beſteht. — Da wir über die Art und Weiſe, wie dieſes Princip in abſtracten oder rein ſpeculativen und dialektiſchen Begriffsformeln mehrfach dergeſtalt aufgeſtellt und wiſſenſchaftlich ausgeführt worden iſt, daß dadurch alle dieſem verwandte Principien der ältern griechiſchen Philoſophie nicht bloß erhalten und ihrer wiſſenſchaftlichen Bedeutung noch gewürdigt, ſondern auch erläutert, weiter ausgedehnt und geſteigert worden ſind, ſchon an vielen andern Stellen unſerer Betrachtungen umſtändlich uns erklärt haben: ſo möge es hier genügen, nur darauf, wie daſſelbe in ein der gegenwärtigen Darſtellung gemäßes Gewand gehüllt iſt, aufmerkſam zu machen. Wenn es vielen, welchen die Kräfte und die Wirkſamkeit eines genialen Denkers unbekannt oder unverſtanden geblieben ſind, ſeltſam oder unglaublich erſcheinen mag, daß einer und derſelbe Geiſt, welcher jene Begriffe in der reinſten Tiefe und der gewaltſamſten Schärfe der Abſtraction zu erfinden und auszuführen vermochte, dieſelben auch gänzlich entfernt von jener ſchulgerechten Wiſſenſchaftlichkeit klar und leicht faßlich auch für den ungeübteſten Verſtand darzulegen und mit dem reichſten und blühendſten Gewand ſie zu umkleiden nicht verſchmähte: ſo iſt uns vielmehr eben die Vortrefflichkeit dieſer äußern Darſtellung Bürge für die Identität ihres Verfaſſers mit dem Erfinder oder Begründer jener Begriffe; weil nur die auf die Auffindung oder die wiſſenſchaftliche Begründung einer ſpeculativen Idee gewandte Anſtrengung dem

Geiſte jene Klarheit des Anſchauens und jenen Schwung des Denkens zu geben vermag, woraus eine ſo gediegene Darſtellung, deren Inhalt doch unmittelbar ſpeculative Begriffe ſind, hervorgehen kann.

Wie Trocken und Naß, und Warm und Kalt die Haupt- und Grundgegenſätze ſeien, aus denen das natürliche Weltall beſteht, auf die daher alle übrigen Gegenſätze ſich zurückführen, findet ſich weiter ausgeführt theils in den Büchern über Entſtehung und Untergang, theils vornehmlich im vierten Buche der Meteorologie. Von dieſen Gegenſätzen gelten die erſteren im Allgemeinen für die paſſiven, die letztern für die activen; nichts deſtoweniger erſcheint unter dieſen wiederum die Kälte im Gegenſatz gegen die Wärme als das mehr leidende, ſo wie unter jenen die Trockenheit, das Princip der Geſtaltung und des körperlichen Widerſtandes als das in gewiſſem Sinne thätige, die Näſſe aber als das einer eigenthümlichen Form entbehrende, und von außen dieſer leicht empfängliche (ἀόριστον οἰκείῳ ὅρῳ εὐόριστον ὄν), alſo vorzugweiſe leidende; wiewohl es ſelbſt wiederum in dem concretern Zuſammenhange des Naturlebens in Bezug auf anderweite Gegenſätze als thätig ſich zeigt. Allenthalben erblicken wir hier die Spuren einer ächten Dialektik, welche die Gegenſätze nicht als ein- für allemal gegebene nur äußerlich nebeneinanderſtellt, ſondern ſie aus einander hervorgehen und gegenſeitig einander ſich fodern läßt; auch ſtets ihre Aufhebung in einem Höhern und Concretern vorbereitet. Eben darum erſcheinen auch jene Gegenſätze nicht unmittelbar als materielle Subſtanzen, ſondern als Eigenſchaften oder Qualitäten von ſolchen; als εἶδος und στέρησις, zu denen die ὕλη als drittes Glied gehört, um eine ſeiende Weſenheit auszumachen (vergl. Phys. I., 9.). Eben dieſe Materie aber iſt nur dem Begriffe nach, nicht aber dem äußern Beſtehen nach von ihnen abtrennbar; ſie iſt in Wahrheit vielmehr die abſtracte Identität, die ſich, wiefern ſie da ſein ſoll, nothwendig in Gegenſätze, und zwar aus abſtracteren in immer

concretere Gegenſätze geſtaltet; auf ſolche Weiſe, daß nur in den concreteren ihr reiner Begriff als ſolcher wiederhergeſtellt, oder hypoſtaſirt erſcheint, welcher in den einfachern von dem Begriffe des Gegenſatzes als ſolchem gleichſam verſchlungen war. — Dieſe Dialektik der Gegenſätze iſt es, welche den Ar. berechtigt, zu ſagen, daß die Natur ſelbſt derſelben begehrt, und aus ihnen lieber, als aus dem Gleichartigen und Einförmigen, das Vollendete und Zuſammenſtimmende erbaut. Es iſt nämlich in dem Begriffe eine und dieſelbe Weſenheit, welche als uranfängliche Identität oder Materie allen Gegenſätzen zum Grunde liegt und in ſie ſich herausbildet, und welche wiederum aus den Gegenſätzen als ewige Formeinheit der Zweckbeziehung auftaucht, und jene in ſich zurücknimmt. Darum verfließt auch in der ariſtoteliſchen Darſtellung der Begriff der thätigen Kraft, welche aus den Gegenſätzen die Einheit herſtellt, mit dem Begriffe der zur Eintracht und zum Zuſammenklange verbundenen Gegenſätze ſelbſt; und man würde eben ſo ſehr irren, wenn man die Thätigkeit des Gottes, welcher in dem folgenden Capitel als der Beherrſcher und Ordner der Welt genannt wird auf dieſe, als eine bloß äußerliche, wie auf einen dem Urſprunge und Begriffe nach verſchiedenen Stoff ausgeübte, faſſen wollte; wie wenn man in jener Wirkſamkeit der Gegenſätze nur eine blinde, geiſtloſe Nothwendigkeit erblickte. Eben hiedurch aber iſt auch eine gewiſſe Unabhängigkeit und freie Wirkſamkeit der Gegenſätze geſetzt, welche in dem Naturleben ſich in gewaltſamen und außergewöhnlichen Begebenheiten äußert; welche unmittelbar zwar die Ordnung und Harmonie des Weltganzen zu zerreißen drohen, dennoch aber mit derſelben Nothwendigkeit, aus welcher ſie hervorgingen, und durch die Macht einer höhern, leitenden Freiheit, welche die losgebundene Willkühr bezwingt, zu den Zwecken des Ganzen verwandt, und ſo durch höhere Vermittelung die Harmonie wiederhergeſtellt wird.

Capitel 6.

Wie in dem vorhergehenden Capitel von demjenigen Grunde oder Principe der Welt, welches man das Princip der ewigen Nothwendigkeit nennen kann; welches dialektisch und speculativ ausgeführt zwar die Gesammtheit aller logischen und metaphysischen Lehren, und deren Anwendung auf das Physicalische, kurz und epigrammatisch zusammengedrängt aber den Begriff des absoluten, sich mit sich selbst vermittelnden Gegensatzes giebt: so handelt Ar. in dem gegenwärtigen von dem entgegengesetzten Einheitprincipe des Universums; dem Principe der Freiheit und der Zweckbeziehung, oder der Gottheit. Die Lehre, welche er hier über diese aufstellt, ist so merkwürdig und inhaltreich, daß man sich nicht genug verwundern kann, wie, bei dem großen Ansehen, in welchem Ar. von jeher gestanden hat, und bei dem ungeduldigen Eifer, mit welchem man sich eben nach positiven Sätzen solcher Art, wie die hier aufgestellten sind, bei den Denkern des Alterthums umzusehen pflegte, dieselbe nichts destoweniger so unbeachtet geblieben ist. — Wo es darauf ankam, unsern Denker als einen Bekenner und Vertheidiger des reinen und würdigen Begriffes der Gottheit aufzuzeigen, hat man sich lieber an die ungleich unbestimmtern, mehrdeutigern und in jeder Hinsicht minder charakteristischen Aeußerungen des eilften Buches der Metaphysik halten wollen: weil das eigensinnige Schicksal, das über Büchern, wie über Individuen waltet, es einmal so gefügt hat, daß jene Bücher ohne ihr Verdienst immer mit Gunst, dieses aber, gleichfalls unverschuldeterweise, mit Ungunst in der Meinung der Menschen angesehen worden ist. Viele Andere aber, denen das Mißverhältniß nicht unbemerkt geblieben, in welchem jene vereinzelten und wissenschaftlich keineswegs befriedigenden Aussprüche der Metaphysik zu dem übrigen tiefen Schweigen des Ar. über diesen großen Gegenstand der philosophischen Forschung stehen, zogen es vor, diesen Philosophen ohne weiteres der

Unkenntniß des Begriffes der Gottheit, oder wohl auch der Gegnerschaft gegen denselben zu beschuldigen, ehe sie es unternahmen, die hier vorgetragene Lehre zu prüfen, ob sie mit der übrigen Wissenschaft des Ar. vereinbar sei, und vielleicht sogar mit einer gewissen Nothwendigkeit aus derselben folge.

Der Grund jenes, Vielen so befremdlich gewesenen Stillschweigens des Ar. über die Fragen von den göttlichen Dingen in seinen sämmtlichen übrigen Werken ist, wie jeder wirkliche Kenner derselben leicht zugeben wird, kein anderer, als daß der Inhalt derselben diesen Fragen fremd ist, und nicht ohne Störung des wissenschaftlichen Ganges der Untersuchung durch eine vorläufige Beantwortung derselben unterbrochen werden könnte. Wäre freilich die aristotelische Philosophie eine vollendete und in sich abgeschlossene Wissenschaft; oder wäre ihre Methode im Ganzen und Großen jene in einzelnen Gebieten allerdings oft von ihr eingeschlagene apodeiktische, welche von dem Allgemeinen zu dem Besondern, von dem Ganzen zu den Theilen, von dem Höheren zu dem Niederen, von dem Concreten zu dem Abstracten fortgeht: so würde das Nichtvorkommen des Begriffes der Gottheit in ihr allerdings einer Verläugnung desselben gleichzuschätzen sein. Allein der wahre Fortgang des aristotelischen Philosophirens ist vielmehr, wie wir allenthalben nachzuweisen uns bestrebt haben, der umgekehrte, von dem Einfachen und Unteren zu dem Zusammengesetzten und Oberen; die Methode kann insofern eine horistische genannt werden, als ihr Ziel, nicht aber ihr Anfang, ein vollständiger Horos des absoluten Gegenstandes der Wissenschaft ist. Der Begriff Gottes gehört deshalb nicht an den Anfang, noch in die Mitte, sondern an das Ende der Wissenschaft; Ar. behielt sich unstreitig vor, ihn in den schließenden Theilen derselben, wenn er zu deren Ausarbeitung gelangt wäre, abzuhandeln; und der Verfasser der Metaphysik, eine πρώτη φιλοσοφία zu liefern unstreitig beabsichtigend, erkannte es für seine Pflicht, diesen Punct, über den er ausführlich sich zu verbreiten aus Un-

kenntniß der aristotelischen Ansicht über denselben nicht wagen mochte, wenigstens vorübergehend zu erörtern. Daß Ar. beiläufiger Erklärungen über diesen höchsten und letzten Begriff alles philosophischen Denkens in seinen eigentlich wissenschaftlichen Werken vermied, ist seiner Gründlichkeit beizumessen, welche es vorzog, über einen Gegenstand zu schweigen, über welchen doch nur in einem andern Zusammenhange Befriedigendes gesagt werden konnte. Doch ist nicht unwahrscheinlich, daß an manchen Stellen seiner untergegangenen Werke, wo die Berührung jener Fragen näher lag, dieselbe keineswegs ängstlich vermieden war, und wir möchten z. B. die Stellen der Bücher von dem Himmel, in denen der Name der Gottheit genannt wird, nicht eben der ungehörigen Einmischung eines Fremdartigen zeihen. — Ganz ein anderes aber, als von der mit Recht unbefriedigt bleibenden Foderung einer theologischen Theorie in dem eigentlich wissenschaftlichen Cyklus, gilt von der Vorausnahme ihres Inhalts in exoterischen und andern Werken, die nicht zu den cyklischen gehören. Wir meinen hier zunächst die Bücher über Philosophie, in denen mit Bezug auf frühere Systeme von der Wissenschaft und ihrem Inhalte im Allgemeinen gesprochen worden, und, wie aus Cicero (nat. Deor. I., 13.) bekannt ist, auch von der Gottheit auf eine solche Weise die Rede war, die von denen zwar, die mit der Ansicht des Ar. nicht näher bekannt waren, mehrfach gedeutet werden konnte; uns aber in der besten Uebereinstimmung mit den Aussprüchen unserer hier vorliegenden Schrift zu stehen scheint; nur daß sie unstreitig weniger gebildet und klar als diese war. Auch nach der äußern Art des Vortrags hingegen, so wie der Ausbildung und Entwicklung nach durchaus der unsrigen zu vergleichen finden wir die ebenfalls von Cicero (ib. II., 37.) ausgezogene Stelle; von der wir nicht zweifeln, daß sie entweder aus einem andern der vier Briefe an Alexander, oder wenigstens aus irgend einem andern, der Schrift über die Welt in seiner Form und Tendenz sehr ähnlichen, exoteri-

ſchen Werke genommen iſt. In Bezug auf dieſen exoteriſchen Charakter nun ſowohl der eben erwähnten, als insbeſondere der uns zunächſt zur Betrachtung vorliegenden Stelle, haben wir die Frage zu beantworten, wiefern, mit Berückſichtigung der beſondern Eigenthümlichkeit des Werkes, der Inhalt jener dem eigentlichen eſoteriſchen Zuſammenhange der ariſtoteliſchen Philoſophie anzupaſſen ſei.

Wie in dem vorigen Capitel das auf phyſicaliſche Weiſe concret ausgedrückte ſich auf noch allgemeinere und abgezogenere, logiſche und metaphyſiſche Begriffbeſtimmungen zurückführen ließ; ohne jedoch daß dadurch die unmittelbare, thatſächliche und natürliche Wahrheit des dort Vorgetragenen wäre geläugnet worden: eben ſo ließen ſich wohl auch hier gewiſſe logiſche oder metaphyſiſche Formeln auffinden, welche den concreten Begriff der Gottheit, wie er hier aufgeſtellt iſt, in ſchärferer Abſtraction als einen an jene erſten Grundwahrheiten ſich anſchließenden und ſie ergänzenden darſtellten. Es wäre hier vor allem an den Zweckbegriff zu erinnern, welchen Ar. auf eine ſo einfache, aber durchaus die bloße Erfahrung überfliegende Weiſe als die Einheit, in welche die Gegenſätze zuſammengehen, und welche gewiſſermaßen zwar das Weſen dieſer Gegenſätze ſelbſt, gewiſſermaßen aber auch, nämlich wiefern dieſelben eben Gegenſätze und ihr Grund der Begriff der Nothwendigkeit als ſolcher, es nicht iſt, darſtellt. Auf dieſe Weiſe oder eine ähnliche würde der Hauptſatz des gegenwärtigen Capitels: daß Gott, ohne in allen beſondern Eigenſchaften und Thätigkeiten der Dinge unmittelbar gegenwärtig zu ſein, nur im Ganzen und Großen ſie durchzieht, ſie zuſammenhält und beſeelt, wie geſagt, in einen abſtract-metaphyſiſchen Begriff umgeſetzt, der allerdings in der eſoteriſchen, d. h. der ekkliſchen Lehre des Ar. zur Begründung jenes eſoteriſchen unentbehrlich erfunden werden möchte; eben ſo wie die phyſicaliſche Lehre von den elementariſchen Gegenſätzen der Natur nur in der metaphyſiſchen von dem Begriffe des Gegenſatzes als ſolchem ihre tiefere

hung sein sollte, in ein äußerliches Verhältniß zu ihr treten mußte. Bei Ar. hingegen erscheint die Welt als ein wesentliches Moment des Begriffes der Gottheit, und die Thätigkeit dieser als durch sie bedingt und in ihrer Anordnung, Erhaltung und Aufzierung bestehend; weshalb denn auch deutlicher, als bei Platon, die Einheit und Persönlichkeit des göttlichen Wesens hervortreten kann, welche dort in der Ueberschwänglichkeit der übersinnlichen Idee gewissermaßen unterging. — Mit voller Ueberzeugung dürfen wir es daher aussprechen, daß unter allen Philosophen des Alterthums Aristoteles derjenige ist, dessen Vorstellung von Gott als Schöpfer, Erhalter, Ordner und Regierer der Welt der christlichen am nächsten kommt: wobei indessen auch dieß als bedeutsam erscheinen muß, daß er diesen Begriff noch nicht, (was erst einer weiter vorgeschrittenen Speculation vergönnt sein kann), streng wissenschaftlich begründet, sondern nur in einer beredten exoterischen Darstellung, mit entschiedener Rücksicht freilich auf die speculative Nothwendigkeit dieses Ergebnisses, ihn veranschaulicht hat. Denn bei einer esoterischen Darstellung und Beweisführung würde unfehlbar jenes Mißverständniß, welches in der allzuraschen Uebertragung der logischen Begriffsgestaltung auf das Concrete besteht, grell hervorgetreten, und darum, wie es manchen neuern Philosophen ergangen ist, die geistige Wirklichkeit des Göttlichen, die nicht, wie die der Naturelemente, eine sichtbare und greifbare ist, in eine metaphysische Abstraction zusammengeschwunden sein. — Um aber die ganze Bedeutung dieser gegenwärtigen Darstellung in ihrem Verhältnisse zu der übrigen Philosophie ihres Urhebers richtig zu würdigen, müssen wir auch hier wiederum auf die Form und den Styl derselben hinweisen, deren Anschauung allein davon überzeugen kann, wie die durch sie ausgesprochene Lehre, so einfach und klar sie in ihr vorliegt, nur aus der tiefsten speculativen Durcharbeitung der in sie eingegangenen Begriffe hervorgegangen sein konnte. Ihr Schwung wird dadurch noch

erhöht, daß, bei der vollkommnen Gewißheit dieſer Sätze, von der der Verfaſſer in Folge des allgemeinen Geiſtes ſeiner Speculation durchdrungen war, er doch eine ſtreng und vollſtändig wiſſenſchaftliche und dialektiſche Ausführung derſelben als etwas noch fern liegendes betrachten mußte. Denn die ganze Kraft der intellectuellen Anſchauung, welche ſonſt auf dieſe Ausführung zu verwenden geweſen wäre, warf ſich nun auf jenes ihr Surrogat; wie dieß auf ähnliche Weiſe auch in den Schriften Platons der Fall war, welcher, durchdrungen von der allgemeinen Wahrheit und Würde ſeiner Ideenlehre, das, was dieſer an Klarheit, Gediegenheit und Vollendung der wiſſenſchaftlichen Ausführung fehlte, durch den Glanz, mit welchem er die Darſtellung der allgemeinen Anſichten über ſie ausſtattete, zu erſetzen wußte. — Die Vergleichungen und Bilder, durch welche faſt dieſe ganze Darſtellung erfolgt, ſind ſämmtlich darauf berechnet, Gott als ein Weſen erſcheinen zu laſſen, welches, obgleich es die oberſte Macht über Alles hat, doch dieſe nicht dergeſtalt ausübt, daß dadurch die Eigenthümlichkeit, und wenn man will, die Freiheit und Willkühr der einzelnen Weſen, in denen und durch die er wirkt, aufgehoben würde. Mit dieſer nicht äußerlichen, ſondern in ſeiner Natur und ſeinem Begriffe, (als welcher den Begriff aller andern Weſen einſchließt) liegenden Beſchränkung der göttlichen Macht wird durch eben dieſe Gleichniſſe das göttliche Wiſſen dergeſtalt beſchränkt, daß es ſtets nur auf das Weſentliche, das Große und Ganze gehe; indem, wenn Gott nicht alles Einzelne unmittelbar, ſondern nur mittelbar durch nothwendige Zwiſchenglieder wollen und wirken ſoll, dann in der That auch das unmittelbare Wiſſen um jene Einzelheiten ein unnützer und ſelbſt ſtörender Ueberfluß wird. — Was aber in eben dieſer Darſtellung nicht Bild oder Gleichniß, ſondern unmittelbarer Ausdruck iſt: die Lehre von der allmählich abſteigenden Bewegung des All, welche, je weiter nach oben und näher der Gottheit, deſto gleichmäßiger und ungeſtörter, je weiter nach unten oder dem

Mittelpuncte und je ferner, deſto häufiger durch Zufall und Willkühr geſtört, aber ſtets zur Ordnung und zum Einklange zurückgeführt: dieß alles ſchließt ſich an die Lehren der vorhergehenden Capitel an.

Capitel 7.

Auch dieſes letzte Capitel, von welchem man übrigens nicht ganz deutlich ſieht, ob es beſtimmt war, das Sendſchreiben zu ſchließen, oder ob dieſes nur zufällig bei ihm abbricht, hat den Gegnern der Aechtheit des Werkes mehrfachen Anſtoß gegeben. Man fand die etymologiſchen Verſuche, die in ihm gemacht werden, um die Ausdrücke der griechiſchen Volksreligion den ausgeſprochenen philoſophiſchen Lehren von der Gottheit anzupaſſen, des Ar. unwürdig; überhaupt aber wollte man wiſſen, daß dieſes geſammte Beſtreben, die Mythologie zu deuten und wo möglich ſie mit den philoſophiſch bewährten Begriffen in Einklang zu bringen, erſt nach dem Zeitalter unſers Denkers entſtanden ſei, und der ſtoiſchen Schule eigenthümlich angehöre. Wenn man ſo weit ging, zu behaupten, daß das eine eben ſo ſehr wie das andere dem Ar. außer dieſer Schrift völlig fremd ſei, ſo iſt dieß eine dreiſt ausgeſprochene Unwahrheit: denn ſowohl etymologiſche, als auch mythologiſche Deutungen kommen bei ihm oftmals vor: als Beleg wofür wir, um nicht weiter umherzublicken, nur an jene oben ſchon erwähnte Zurückführung des Wortes Aether auf ἀεὶ θεῖν, und die Deutung des mythiſchen Begriffes vom Okeanos auf die Stetigkeit des Uebergangs der Elemente in einander rings um die Erde herum, welche beide in der Meteorologie vorkommen, zu erinnern brauchen. — Daß die etymologiſchen Verſuche von geringerem Werthe, und nur vielleicht die ſehr nahe liegenden unter ihnen gelungen ſind, kann nicht geläugnet werden: die Alten überhaupt, wie man aus Platons Kratylus und aus man-

chon Beispielen in den Bruchstücken älterer Philosophen steht, betrachtete sie mehr als ein geistreiches Spiel, denn als Ernst, da ihnen wissenschaftliche Sprachforschung noch fremd war: und was die Eigenschaften betrifft, die bei einem solchen Spiele verlangt werden können, überraschende Combination und gefällige Form des Vortrags; so wird man die aristotelischen wenigstens nicht schlechter als jene genannten finden, überdieß aber dem Ernste dieser Beschäftigung theilweise näher kommend. — Was aber das Hereinziehen des Mythologischen überhaupt in dergleichen philosophische Untersuchungen betrifft: so ist es widersinnig, zu meinen, daß Aristoteles, der seine Forschungen über alle den Griechen irgend zugänglichen Gebiete des Wissens erstreckte, dieses eine, welches sich jener Nation bis nahe an seine Zeit heran als der wahrhafte Inbegriff alles Göttlichen und Menschlichen dargestellt hatte, ganz sollte außer Acht gelassen haben. Vielmehr finden wir, auch abgesehen von der gegenwärtigen Stelle, welche jedoch unter allen die auffallendste und die reichhaltigste bleibt, deutliche Spuren, wie dieser Denker in der Mythologie nicht ein Gewebe leerer Dichtungen und kindischer Mährchen, sondern einen verhüllten Zusammenhang geistiger, natürlicher und geschichtlicher Wahrheit erblickte, und diesen zu enthüllen für ein würdiges Geschäft der Wissenschaft achtete. Er selbst freilich kam nie dazu, sich diesem Geschäfte im Ganzen und Großen und nach allen seinen Theilen und Seiten hin zu unterziehen: unstreitig, weil er die enge Verwandtschaft desselben mit jenen höchsten und concretesten Gegenständen der philosophischen Wissenschaft, deren esoterische und streng dialektische Entwicklung er den letzten Theilen des philosophischen Cyklus vorbehalten hatte, wohl erkannte, und wie alle andern empirischen Forschungen, so auch diese von denjenigen Theilen der strengeren Wissenschaft, die sie zu ihrem vollständigen Verständniß vorauszusetzen schien, nicht abgetrennt unternehmen wollte. Dagegen eignete sich die Einführung dieses Stoffes vorzugweise für exoterische Darstellungen,

dergleichen die hier vorliegende iſt, da jener ſelbſt nichts anderes als eine Art von exoteriſcher Einkleidung dieſer Wahrheiten war; und gleichſam unwillkührlich findet ſich Ar. hier zur Erwähnung jener Dichtungen fortgezogen, die ſich dem Tieferblickenden von ſelbſt zum Belege jener eben aufgeſtellten Sätze darboten. Wohl hätte dieſe Anführung und Deutung mythologiſcher Namen, Symbole und Erzählungen bei weiterer Fortführung des Werkes noch weiter ausgeſponnen werden können, und nicht unwahrſcheinlich iſt es, daß auch in andern exoteriſchen Schriften des Ar. ähnliche Stellen ſich vorfanden. War aber dieß der Fall, ſo iſt unſtreitig das gegenwärtige geeignet, uns einen beſtimmten Begriff zu geben über die Anſicht, aus der Ar. allenthalben das Mythologiſche behandelte: und wir glauben in Folge deſſelben einen weſentlichen Vorzug dieſer vor andern Verſuchen der Alten zu mythologiſchen Deutungen in der Klarheit und Abrundung des Bildes zu erblicken, zu welchem er eine Mehrheit mythiſcher Thatſachen zuſammenſtellt. Allerdings erſcheint dieſer Vorzug hier zum Theil als eine Folge der Einfachheit und Gediegenheit der Anſicht ſelbſt, die Ar. in dem Mythiſchen wiederfindet, und der redneriſche Zug der geſammten Darſtellung erleichterte die Entwerfung jenes Bildes: dennoch aber tritt in dieſem deutlich genug das Vermögen hervor, jene Dichtungen zugleich von ihrer poetiſchen und von ihrer philoſophiſchen Seite zu würdigen, welches den meiſten der ſpätern, einſeitigern Mythendeuter durchaus abging.

Verbeſſerungen und Zuſätze.

Seite 5. Zeile 5. von unten, ſtatt: ſo könnte man ſie abgetrennt betrachten, lies: ſo könnte ſie abgetrennt werden.
— 16. — 1. ſtatt einigen lies einen.
— 24. — 22. ſt. fruchtlos ſchimmernden l. flüſſig rauſchenden.
— 27. — 17. ſt. auch l. ſowohl.
— 27. — 18. nach „Widerſinnigen“ fehlt: „als auch, ſie nicht Thiere zu nennen, wenn eine Seele darin iſt, wäre auffallend.“
— 28. — 6. v. u. ſt. Geſtalt l. Zahl.
— 59. — 13. nach „Geſtaltung“ fehlt ein].
— 59. — 5. v. u. nach „Wofür“ iſt das] wegzuſtreichen.
— 55. — 7. ſtatt: als habe auch die Stimme dieſes l. weil auch die Stimme dieſes hat.
— 59. — 6 ff. nach „oder nicht“ iſt der folgende Satz nur durch die kleinere Interpunction von dem vorhergehenden zu trennen, und ſo zu ſetzen: „ſondern dieſes zwar das Mittlere iſt; das unmittelbare Sinnwerkzeug aber ein anderes inwendig.“
— 63. — 9. u. 10. ſt. eine Ausdehnung wäre ſonſt das Empfindende l. eine Ausdehnung möchte wohl das Empfindende ſein.
— 63. — 17. ſtatt Stimmen und der Klang l. Stimmung und der Ton.
— 64. — 1. nach „Holz“ iſt die größere Interpunction zu ſetzen.
— 76. — 6. u. 7. v. u. ſt. Nicht alſo zum Leiden beſtimmt lies: Ohne beſtimmten Zuſtand alſo.
— 78. — 10. v. u. nach „anderer“ iſt ein Punct zu ſetzen und „es“ wegzuſtreichen.
— 78. — 9. v. u. nach „ſtatt“ iſt ſtatt des Puncts ein Fragezeichen zu ſetzen.

Seite 79. Zeile 1. v. u. ſt. jenen l. dieſen man.
— 87. — 7. v. u. ſt. die Kraft l. der Gegenſtand.
— 88. — 10. ſt. die Triebkraft l. der Gegenſtand des Triebes.
— 91. — 19. ſt. Empfindung l. Gefühl.
— 98. In unſerer gegenwärtigen künſtlichen Ordnung der ariſtoteliſchen Schriften müßten die Bücher von der Seele, (da die Schrift von der Welt offenbar nicht dem Cyklus angehört, ſondern wegen einer zufälligen äußern Verwandtſchaft zur Meteorologie hier eingeſchoben iſt) zunächſt auf die Meteorologie folgen. Merkwürdiger Weiſe aber wird am Schluſſe von dieſer, ohne allen Zweifel ächten Schrift dasjenige angekündigt, was weiterhin in der Schrift de partibus animalium abgehandelt iſt. Erſt nach der Abhandlung der Theile des animaliſchen Körpers, ſowohl derer, die Ar. gleichartige, als auch derer, die er ungleichartige nennt, ſoll zu den Totalbegriffen des Thieres, des Menſchen und der Pflanze fortgegangen werden. Hienach alſo ſcheint es, als könne die Schrift von der Seele in dem ächt ariſtoteliſchen Cyklus erſt nach den naturhiſtoriſchen ihre Stelle haben, als eine aufſteigende Linie bezeichnend von dem bloß Empiriſchen zu dem ſtreng Wiſſenſchaftlichen. — Die geſtörte Ordnung in derjenigen Vertheilung, in welcher uns die ariſtoteliſchen Schriften überliefert ſind, giebt ſich auch kund in dem ſonderbaren Eingange zu der Schrift von den Theilen der Thiere, wo die allgemeinen Principien weitſchweifig wiederholt werden; weil nämlich der wahre Zuſammenhang dieſer Darſtellung mit jenen Lehren unterbrochen worden war.
— 124. — 9. v. u. ſt. jenem l. jenen.
— 126. — 4. v. u. ſt. weſentlich l. weſentliche.
— 126. — 5. v. u. nach „in“ fehlt „ſich.“
— 130. — 15. ſt. die Pythagoreer l. der Pythagoreer.
— 134. — 5. v. u. ſt. derſelben l. deſſelben.
— 146. — 1. v. u. ſt. nun l. nur.
— 152. — 9 ſt. den l. dem.

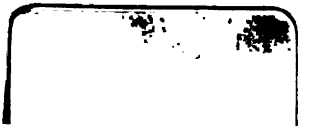
Seite 157. Zeile 16. ist „welche,“ wegzustreichen.
— 157. — 5. v. u. st. συνημμένοις l. συνημμένους.
— 164. — 9. v. u. st. den l. die.
— 174. — 5. u. 6. v. u. st. Kleinfachsten l. Kleinsten.
— 196. — 16. st. welche l. welches.
— 201. — 2. st. diesen l. diesem.
— 201. — 12. st. auch gehoben l. aufgehoben.
— 202. — 2. v. u. st. übergegangen l. übergegangenen.
— 206. — 10. v. u. st. Definiton l. Definition.
— 216. — 8. v. u. st. räumliche l. räumlicher.
— 222. — 15. st. Erwähnung l. Erinnerung.
— 228. — 14. st. enthaltende l. enthaltene.
— 229. — 16. st. Erkennes l. Erkennens.
— 240. — 1, 2, 3. v. u. und S. 241. Z. 1. ist der Satz von „ja man kann“ bis „finden“ wegzustreichen.
— 243. — 1. v. u. st. „Klang“ oder „Laut“ l. „Klang“ oder „Laut“ oder „Schall.“
— 153. — 5. st. des Klanges l. der Klänge.
— 263. — 6. ist statt des Semikolons ein Komma zu setzen.
— 272. — 3. nach „können“ fehlt „zu zeigen.“
— 274. — 22. st. arithmetisches l. mathematisches.
— 281. — 10. nach „in“ fehlt „die.“
— 285. — 10. v. u. st. allen l. allem.
— 294. — 23. v. u. st. verdunfelt l. verdunkelt.
— 298. — 14. st. andeutet l. andeuten.
— 304. — 5. v. u. st. ihn l. ihm.
— 305. — 7. st. Widerspruche l. Widerspräche.
— 318. — 5. v. u. st. denen l. dem.
— 327. — 20. st. Polteia l. Polteia.
— 328. — 22. st. könnte l. könne.
— 329. — 1. ff. Zu dem hier Bemerkten ist hinzuzusetzen: daß es ein Fehler der Darstellung dieses letzten Capitels ist, wenn die besondern körperlichen Sinne als elementarisch einfache erscheinen; da doch ein jeder derselben schon unendlich höher steht, als die unorganischen elementarischen Naturen, und mithin die Zusammensetzung des animalischen Körpers nicht unmittelbar als eine Einheit der Elemente, sondern als die höhere Einheit solcher Naturen, deren jede wiederum eine organische Einheit der Elemente ist, zu gelten

hat. Dieſe Naturen heißen ὁμοιομερῆ; die claſſiſche Stelle über ſie ſind die letzten Capitel der Meteorologie, und aus dieſen lernen wir, wie eine jede derſelben allerdings als unter Vorherrſchen eines oder des andern Elementes beſtehend gedacht wurde, ohne daß ſie darum als elementariſch einfach gedacht worden wäre. Schon der von Anaxagoras entlehnte Ausdruck ὁμοιομερῆ deutet auf eine ſolche dynamiſche Durchdringung hin: was daher hier und anderwärts von der Verwandtſchaft eines jeden der Sinnenwerkzeuge zu einem der Elemente, oder auch der Pflanzen zu der Erde, geſagt wird, iſt eben nur von jenem Vorherrſchen, nicht aber von elementariſcher Einfachheit zu verſtehen.

Seite 359. Zeile 9. v. u. ſt. verdichten l. düngen.
— 362. — 15. v. u. ſt. Verrichtung l. Vorrichtung.
— 374. — 5. v. u. ſt. Standpuncte l. Standpuncte.
— 380. — 2. ſt. Fällen l. Fälle.
— 382. — 9. ſt. welcher l. welchen.
— 388. — 8. nach „Himmels“ iſt ſtatt des Komma ein Semikolon zu ſetzen.
— 389. — 15. ſt. eine l. einen.
— 389. — 25. ſt. wiſſenſchaftliche l. wiſſenſchaftlichen.
— 389. — 3. v. u. ſt. δ l. δ.
— 395. — 11. nach „genügend“ fehlt: „erklärt.“
— 398. — 1. ſt. Toprobane l. Taprobane.
— 401. — 4. nach „bekannte“ fehlt: „erwähnt.“
— 413. — 4. v. u. ſt. eſoteriſchen l. concreten.

Printed
In
Germany

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.